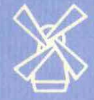
L'Antichità
nell'Ottocento in Italia e Germania

Die Antike
im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland

a cura di/hrsg. von

Karl Christ - Arnaldo Momigliano



Società editrice il Mulino
Bologna



Duncker & Humblot
Berlin

Istituto trentino di cultura
Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento
Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient

Contributi/Beiträge 2

L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania

Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland

a cura di/hrsg. von Karl Christ - Arnaldo Momigliano





Società editrice il Mulino
Bologna

Duncker & Humblot
Berlin

Istituto storico italo-germanico in Trento
Italienisch-deutsches historisches Institut in Trient

L'Antichità nell'Ottocento

Die Antike im 19. Jahrhundert

Atti della settimana di studio / Akten der Studienwoche
1-5 settembre 1986 / 1.-5. September 1986

Coordinatori del seminario/Leiter des Seminars:

Karl Christ
Arnaldo Momigliano

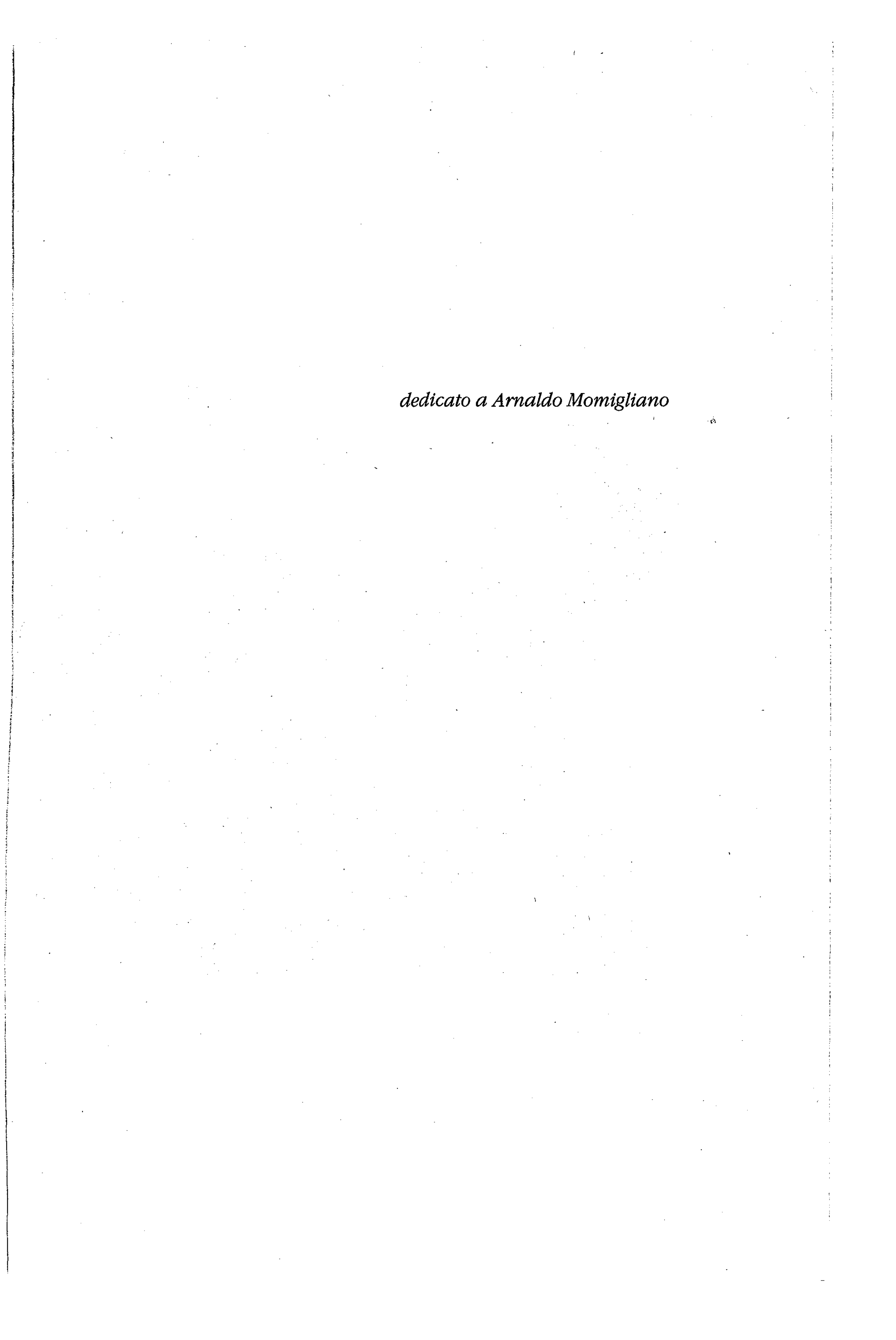
L'ANTICHITÁ

nell'Ottocento in Italia e Germania = Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland / a cura di = hrsg. von Karl Christ, Arnaldo Momigliano. - Bologna : il Mulino ; Berlin : Duncker & Humblot, 1988. - 451 p., ritr. ; 24 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient. Beiträge ; 2)

Atti della settimana di studio tenuta a Trento l' 1-5 settembre 1986. - Nell'occh.: Istituto trentino di cultura. Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. - ISBN 88-15-02077-2 ; ISBN 3-428-06524-7

1. Antichità classiche - Concezione - Sec. XIX - Congressi - 1986 2. Antichità classiche - Storiografia tedesca - Sec. XIX - Congressi - 1986 3. Congressi - Trento - 1986 I. Christ, Karl II. Momigliano, Arnaldo
930.072

ISBN 88-15-02077-2
ISBN 3-428-06524



dedicato a Arnaldo Momigliano



Arnaldo Momigliano, ospite dell'Istituto storico italo-germanico nella sede di Villa Tambosi

Sommario/Inhalt

Introduzione

di *Arnaldo Momigliano*

[Siamo qui per riflettere,] se è possibile, sul passato e sul futuro di quella che, con espressione di origine tedesca, si soleva chiamare scienza dell'Antichità *[Altertumswissenschaft]*. Su questo argomento oggi in discussione in tutti i paesi, ciascuno di noi può parlare solo per se stesso, come è ovvio. Ma è anche ovvio che non per caso l'amico professore Karl Christ ed io ci troviamo qui insieme a dare il benvenuto a colleghi e amici dei nostri due paesi. Il nostro compito, per quanto mi pare, è anzitutto di fissare l'attenzione su uomini e situazioni del passato che ancora contano per noi. Starà poi a noi decidere se in conclusione vogliamo parlare della nostra situazione attuale, con particolare riferimento ai nostri due paesi, l'Italia e la Germania. Il prof. Christ naturalmente parlerà questa mattina a voi. Per il momento, a introduzione, mi limiterò qui a leggere una parte di un mio articolo che deve essere prossimamente pubblicato in un fascicolo di «Atene e Roma» dedicato alla memoria di Giorgio Pasquali [1]. E il nome di Giorgio Pasquali è anche ben indicato per essere invocato come propizio ai nostri lavori. Ma prima di dire questo, vorrei accennare ad alcune modifiche del nostro programma... .

Mi ritorna in mente [2] uno dei più evidenti paradossi della vita

Avvertenza: La trascrizione dal nastro magnetico di questo testo è stata curata dall'Istituto Storico Italo-Germanico ed è stata rivista da Giampiera Arrigoni, che ha fatto anche la collazione di esso con i testi già editi sull'argomento. Tra parentesi quadre vengono indicate le aggiunte bibliografiche a cura di G. Arrigoni. Il dattiloscritto è stato rivisto da Anne Marie Meyer.

1 [A. Momigliano, *Studi classici in un paese «classico». Il caso dell'Italia nel XIX e nel XX secolo*, in «Atene e Roma», NS, XXXI, 1986, pp. 115-132. Cfr. anche *Classical Scholarship for a Classical Country: The Case of Italy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in *Ottavo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1987, pp. 73-89].

2 [La parte dell'articolo di «Atene e Roma», letta da Momigliano a Trento, va da p. 117 a p. 124 (riga 24). Nella versione letta a Trento vi sono tuttavia numerose aggiunte, sotto forma di incisi e parentetiche (donde anche la n. 7, *infra*). Salvo qual-

italiana delle epoche più recenti: la riluttanza degli Italiani negli ultimi due secoli, diciamo dal 1750 al 1950, a porsi questioni fondamentali sul loro passato classico greco e latino, riluttanza che si accompagna ad un tormento continuo riguardo a tale passato. Non dimentichiamo che l'Italia meridionale e la Sicilia hanno un passato autenticamente greco, per non parlare della circostanza che la reintroduzione della Grecia nell'apparato della cultura dell'Europa occidentale avvenne soprattutto in Italia per iniziativa italiana. Le condizioni per cui prima la Grecia e poi Roma persero la loro posizione di centralità in Italia, dopo essere state riscoperte dagli umanisti italiani, sono ben note, anche se esistono gli spazi per ulteriori ricerche. Senza dubbio la lingua greca divenne meno attrattiva dopo il 1550 a causa della Controriforma e delle direttrici su cui la Controriforma si venne sviluppando. Prevalenza della Vulgata, diffidenza per i padri della Chiesa greci, un sospetto generale nei riguardi dei filosofi stoici, epicurei ed anche platonici. Il fatto di essere un seguace di Erasmo non era considerato certo positivo in Italia. Che il declino del greco si accompagnò in qualche modo al nuovo sforzo di fare del toscano una lingua nazionale è una delle curiosità della cultura italiana del XVI e XVII secolo su cui sarebbe interessante intrattenersi. Il greco era più o meno emarginato nelle scuole dei Gesuiti che nel XVII secolo si erano affermate come scuole delle classi elevate, mentre il latino occupava una posizione centrale nella *ratio studiorum* gesuitica. Il successivo regresso del latino fu del resto una conseguenza della crisi dei Gesuiti del XVIII secolo, che portò a un temporaneo scioglimento di tale ordine religioso. Però, per quanto dovesse ora vedersela, come lingua internazionale, con la concorrenza del francese, il latino rimase saldamente dentro il sistema dell'educazione aristocratica ed ecclesiastica italiana del XVIII secolo. È notevole come l'abilità di scrivere versi e prosa in latino venisse apprezzata ancora nel XIX secolo, quando la cosa aveva ormai perso ogni legame con la realtà quotidiana. Non dimentichiamo che uno dei nostri maggiori poeti della fine del secolo XIX e dei primi del XX secolo è un poeta ancora bilingue come Giovanni Pascoli, cioè latino e italiano.

che caso, vengono tralasciate in questa sede tutte le note di Momigliano già apparse su «Atene e Roma» cui si rimanda. Per l'unica omissione vedi *infra*, n. 6].

Ciò che crollò nel XVIII secolo fu qualcosa di differente: fu l'immagine della storia romana così come era stata trasmessa da Sallustio, Livio e Tacito e ripulita per uso moderno da Machiavelli e dai suoi seguaci camuffati: i tacitisti. E in modo meno ovvio questa immagine venne sostituita da un quadro dell'Italia prima, o al di fuori, di Roma. Tutte le popolazioni come Celti, Liguri, Veneti, Etruschi, Sanniti, Osci, Messapi e Siculi che, insieme con i Greci, ebbero i loro giorni di gloria prima della conquista romana, vennero prese in considerazione per spiegare l'Italia moderna con le sue tradizioni regionali e le sue storie municipali. Non c'è ovviamente alcun vantaggio nel separare in questa sede ciò che era una pia illusione da ciò che costituiva invece un fatto assodato nel nuovo quadro dell'Italia prima della conquista romana. Esso modificò la nozione dell'Italia sotto l'egemonia romana, enfatizzando lo sviluppo interno delle singole città secondo il modello offerto da uno che ebbe qualcosa da fare con Trento anche, e cioè da Scipione Maffei nella sua classica opera su Verona romana. Un'altra conseguenza, che si venne raffigurando agli inizi del XIX secolo, fu la tendenza a riconoscere o addirittura a magnificare l'impronta lasciata dai Germani nella storia d'Italia dopo la fine dell'Impero Romano d'Occidente. Goti, Longobardi, Franchi e Bizantini destarono nuova attenzione. Il gigantesco lavoro di Muratori nel raccogliere le fonti della storia dell'Italia medievale è sia una causa che un effetto di questo mutamento. Giambattista Vico ebbe senza dubbio una parte in questo movimento, ma non quella che ci aspetteremmo. Ciò che attirò i suoi immediati discepoli e seguaci fino all'inizio del secolo XIX, con Vincenzo Cuoco, fu la giovanile scoperta di un'antica saggezza italica, «*antiquissima Italorum sapientia*».

In parole povere: tutto ciò significava accettare la realtà dell'Italia del secolo XVIII con i suoi molti stati, alcuni molto piccoli, con un'ampia egemonia austriaca, diretta o indiretta, e con le prevalenti tradizioni spagnole del Regno di Napoli. Significava però anche una certa fiducia nelle città come sedi di governo locale e residenze di aristocrazie intelligenti e colte. Il prestigio dei comuni dell'Italia medievale, tanto caratteristico per l'opinione pubblica del XIX secolo, cominciò ad affermarsi nel XVIII secolo. Meno aperto era il dibattito su un altro centro di potere della vita italiana, la Chiesa di Roma, per quanto la si considerasse indirettamente un oggetto di controversie sia come istituzione italiana, sia come erede dell'impero romano. A quel tempo essa era uno stato

che governava una parte dell'Italia centrale, esclusa la Toscana. Comprendeva la più antica università d'Europa, Bologna, e l'antico ducato longobardo di Spoleto. In campo internazionale era più prestigiosa dell'ormai fatiscente Sacro Romano Impero. Per quanto agli occhi della classe superiore italiana il fascino di questa Chiesa fosse in declino, il pubblico dibattito sul diritto della Chiesa romana di detenere un potere politico era limitato e, anche entro questi limiti, non esente da rischi, come dimostrò il caso di Pietro Giannone. Il declino dell'idea della Roma classica nel XVIII secolo non può venir separato da quello delle attrattive della Chiesa romana. Due segnali di questo fatto sono l'influsso dominante del giansenismo nell'Italia settentrionale e la rinascita dell'interesse per l'autonomia delle diocesi metropolitane (donde il grande interesse, in questo periodo, per la storia di Ravenna). La rivoluzione francese trovò gli Italiani disincantati, anche se non ribelli, nei riguardi della Chiesa. Ritirati dentro le loro antiche città, chiedevano riforme e a volte le ottenevano, ma non certamente sulla base dei modelli romani.

La fama del XVIII secolo italiano come «secolo senza Roma» è nel complesso ben meritata. Le nuove scoperte archeologiche, destinate a restare memorabili, vennero effettuate o sul suolo greco (o quanto meno non romano) di Paestum e Agrigento o sui confini tra mondo romano e non romano come ad Ercolano al sud e a Velleia al nord. Interessante è il fatto che il mondo greco venisse tenuto in maggior considerazione là dove più si avvertiva la vicinanza dell'elemento romano, come a Napoli. L'affermazione orgogliosa di Domenico Diodati (uno dei [Diodati] che non diventarono protestanti) che Gesù parlava greco come gli antichi Napoletani (1767) può venire solo da Napoli [3]. I Siciliani non abbandonarono mai il

[3] [D. DIODATI, *De Christo Graece loquente,* Napoli 1767, rist. London 1843. Sul personaggio e la fortuna del suo libro specialmente in Russia, alla corte dell'imperatrice Caterina, si veda A. MOMIGLIANO, *The Rediscovery of Greek History in the Eighteenth Century: The Case of Sicily,* in *Studies in Eighteenth-Century Culture,* vol. 9, ed. R. RUNTE, Univ. of Wisconsin Press 1979, pp. 167-187, ora in *Settimo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico,* Roma 1984, pp. 133-153, spec. pp. 150-151. Come mi suggerisce il prof. Emilio Gabba, la lacuna nel testo va probabilmente integrata: «uno dei *Diodati* che non diventarono protestanti». Tra i Diodati, Giovanni (1576-1649) fu specialmente famoso per la traduzione della Bibbia (Ia edizione italiana 1607): cfr. L. CECCHINI, *Una lettera del Diodati e la poetica del tradurre,* in «Studi Urbinati», XLI, 1967, pp. 1031-1053 (segnalazione del prof. Livio Sichirollo)].

loro atteggiamento di vittime di successive invasioni, dai Siculi ai Cartagenesi, dai Greci ai Romani, dai Bizantini agli Arabi, dai Francesi agli Spagnoli, per non parlare della parentesi piemontese del XVIII secolo che anticipò la spedizione di Garibaldi. Poco venne lasciato in Sicilia ai nativi, ad eccezione dei Ciclopi e del dominio dell'aristocrazia locale, arrogante e avida, ma colta, ricca di idee e dedita alla costruzione dei suoi musei: proprio a Catania abbiamo – adesso scomparso nel titolo ma non nella realtà – il Museo Biscari.

Fu in questa atmosfera che lo studio della storia comincia a diventare una parte importante del programma delle scuole e delle università italiane, piuttosto lentamente, come ho cercato di spiegare altrove [4]. Poche università italiane avevano cattedre di storia prima del 1750. L'insegnamento formale della storia nella scuola secondaria era ancora scarso, se del tutto esistente. Per tutto il secolo l'educazione delle classi elevate rimase nel complesso basata sulla retorica e sui classici latini. Il dislivello tra gli interessi degli uomini colti e l'educazione che ai loro figli veniva impartita nelle scuole divenne così sempre più grande.

Senza dubbio, come ho cercato di suggerire, il vento del cambiamento si faceva sentire in alcune università. A Venezia e a Padova Melchiorre Cesarotti paragonò Ossian con Omero e più tardi diede il suo contributo alla questione omerica, discutendola direttamente con F.A. Wolf nel 1801. Molte delle opere originali, però, vennero scritte, da quanto mi risulta, fuori delle università, nelle biblioteche finanziate dai principi, nelle accademie, nei monasteri ed in altre istituzioni ecclesiastiche. Le accademie, come l'Accademia di Cortona, si fecero carico del nuovo interesse per gli Etruschi. Un'istituzione ecclesiastica a livello universitario, il Seminario di Padova, fu il luogo di nuove ricerche sul vocabolario latino che produssero il *Lexicon* del Forcellini, che ancora oggi usiamo. È forse inutile ricordare che Niccolò Tommaseo, che fece poi il *Dizionario Italiano,* era stato educato al Seminario di Padova. Le riviste, di per sé quasi una novità, espressero i nuovi interessi per gli argomenti storici ed ecclesiastici. Il Gibbon divenne presto

4 A. MOMIGLIANO, *The Introduction of History as an Academic Subject and its Implications,* in *The Golden and the Brazen World: Papers in Literature and History, 1650-1800,* ed J.M. WALLACE, Berkeley 1985, pp. 187-204 [= *Ottavo Contributo,* cit., pp. 161-178]; trad. it. in *Tra storia e storicismo,* Pisa 1985, pp. 75-96.

noto in Italia, prima grazie ad una traduzione dal francese e poi ad una migliore dall'inglese realizzata a Pisa. La traduzione provocò varie reazioni da parte cattolica, tra cui la confutazione teologica di Nicola Spedalieri (1784)[5]. Nel complesso, però, il Gibbon riuscì a prendere piede in Italia grazie al suo ruolo di guida attraverso il Medioevo.

Ora si potrebbero fare qui varie considerazioni su ciò che sarebbe successo *se* Napoleone non avesse occupato l'Italia, ma la cosa non ci porterebbe evidentemente molto lontano. Con Napoleone l'impero romano divenne un impero francese, di cui il Papa era prigioniero e l'Italia un regno vassallo. Non erano queste le condizioni per rendere popolare in Italia l'Impero Romano. Anche se il dominio napoleonico è stato studiato in Italia molto e bene, non ho notizia di ricerche globali sulla trasformazione delle università e sul trasferimento di studiosi dell'antichità classica dall'Italia a Parigi durante il regime napoleonico. Il caso più noto è quello dell'archeologo Ennio Quirino Visconti che da Parigi riconobbe l'importanza dei marmi di Lord Elgin. Il classicismo, che prosperò sotto e dopo Napoleone, si rivolse alla Grecia piuttosto che a Roma. A dimostrare questo fatto è sufficiente l'importanza di Omero per Cesarotti, Monti, Foscolo e Pindemonte (è il periodo, naturalmente, in cui si traduce Omero). Anche il Leopardi mostrò maggior interesse per il greco che per il latino e preferì il mondo tardo-antico al prospero impero romano. Alcuni storici insistettero, e continuarono ad insistere anche dopo Napoleone, sull'Italia pre-romana seguendo l'esempio del Micali. Il grande evento fu però la consacrazione, proprio sotto il dominio napoleonico, dell'immagine dei liberi comuni medioevali da parte dello storico ginevrino Sismonde de Sismondi, che vantava origini italiane e che in Italia trovò il suo pubblico.

[5] [Momigliano allude alla *Confutazione dell'esame del Cristianesimo fatto da Gibbon nella sua Storia della decadenza,* Roma 1784. Cfr. anche N. NICOLINI, *Enciclopedia Italiana,* s.v. *Spedalieri Nicola (Niccolò),* XXXII, 1950, p. 327. Di Momigliano su Gibbon si veda *Gibbon's Contribution to Historical Method,* in «Historia», 2, 1954, pp. 450-463, ristampato in [*Primo*] *Contributo alla Storia degli Studi Classici,* Roma 1955, pp. 195-211 e in *Studies in Historiography,* London 1966, pp. 40-55; trad. it. *Il contributo di Gibbon al metodo storico,* Saggio di A. Momigliano in E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano,* Torino 1967, pp. XVII-XXXIII].

Il rapido collasso dell'impero napoleonico fece sbocciare le simpatie per i romantici inglesi e soprattutto quelli tedeschi. La conoscenza di questi ultimi, i Tedeschi, fu mediata da scrittori francesi come Madame de Staël, ma altri, come Giovanni Berchet, buon lombardo, poterono accedere autonomamente al pensiero tedesco e non erano disposti ad accettare l'interpretazione di Madame de Staël. Quest'ultima insisteva, a ragione, che il romanticismo tedesco era basato sul Winckelmann ed era un parziale ritorno alle idee greche pagane. Partendo dai romantici tedeschi, il Berchet arrivò alla differente conclusione che era ora di abbandonare gli antichi e di concentrarsi sul Medioevo e sulla poesia popolare. Il prestigio degli studiosi tedeschi in Italia, specialmente nel periodo dal 1820 al 1850, non si basava su ciò che essi potevano aver insegnato sui Greci e sui Romani, (non sarà mai abbastanza necessario insistere su questo), ma su ciò che insegnavano sull'Italia medievale. Intorno al 1830, in età già avanzata, Cesare Balbo riprese a studiare il tedesco («fatica terribile alla mia età» – come scrisse all'amico Troya) per conoscere ciò che i Tedeschi stavano facendo riguardo al Medioevo italiano. Il periodo più apprezzato della storia medievale fu quello del conflitto tra i comuni italiani e gli imperatori tedeschi, di cui la battaglia di Legnano fu l'episodio principale o addirittura il simbolo. Lo stesso Berchet compose su di essa la poesia che da fanciulli abbiamo dovuto imparare a memoria [6].

Ma la componente medievale dell'etica risorgimentale, anche se importante o addirittura preminente, non avrebbe mai potuto eliminare l'antica Roma. L'Italia era stata unificata da Napoleone così come l'avevano unificata i Romani. Roma era qualcosa di più che un vanto di antica grandezza, era una promessa di unità. Il municipalismo stava declinando a dispetto della battaglia di Legnano. Si stavano sviluppando le alternative del federalismo (Cattaneo) e dell'unità democratica (Mazzini). Dopo la caduta della Venezia di Manin e della Roma di Mazzini nel 1849, non ci potevano naturalmente essere illusioni sulla partecipazione del papato al movimento di riforma e di unificazione. La Roma dei papi, negli ideali di Mazzini, doveva essere sostituita dalla Roma del popolo, non classica, ma nemmeno imperiale. Secondo gli ideali di Mazzini la

[6] [Nella lettura di Trento Momigliano omise alcune righe dell'art. di «Atene e Roma», p. 121 (righe 34-39); del testo inglese, p. 77, righe 36-40].

«giovine Italia» doveva accompagnare la «giovine Europa», una società democratica, utopistica, nella quale anche i Polacchi dovevano staccarsi dalla Russia. Alla fine l'occupazione di Roma venne considerata inevitabile perfino dal riluttante Cavour e divenne lo scopo primario dell'espansione piemontese. In un'epoca di guerre non ci sorprende il fatto che le vittorie dei Romani diventassero di per sé avvincenti: «L'Italia s'è desta, dell'elmo di Scipio s'è cinta la testa» è diventato un altro elemento del folclore italiano moderno. Nel suo complesso, però, l'idea di Roma non costituì, durante il Risorgimento, un concetto imperialistico. Essa era la condizione per l'unificazione dell'Italia e per l'eliminazione del potere temporale dei papi. Se si legge attentamente la migliore analisi dell'idea di Roma nel Risorgimento, quella di Federico Chabod nel suo volume introduttivo alla *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896* (1951), ciò che emerge è che la Roma repubblicana unificò l'Italia e che la Roma medievale e papale sfidò l'Italia moderna a trovare un'alternativa. I libri di storia pubblicati con maggiore o minore successo durante il Risorgimento o immediatamente dopo (come quelli di Enrico Bindi, Atto Vannucci e Ruggiero Bonghi) si occupavano molto di più della Roma repubblicana che di quella imperiale e contribuirono poco alla conoscenza di entrambe. Naturalmente su Roma esistevano opere antiquarie di prima classe: è sufficiente ricordare il nome di Bartolomeo Borghesi, che il Mommsen considerò suo maestro. È però difficile trovare un ponte tra questa erudizione e le opere degli storici del tempo che cercavano di dare un senso al ruolo di Roma. Anche dopo il consolidamento dell'unità d'Italia, la Roma arcaica e quella repubblicana rimasero a lungo il fulcro degli storici di Roma italiani, come dimostrano le opere di Pais e di De Sanctis. Il primo storico italiano a dedicarsi decisamente all'età imperiale fu Guglielmo Ferrero all'inizio del nostro secolo. Fu applaudito in Francia e in America, venne invece ostracizzato qui in Italia.

Questa mancanza d'interesse per l'impero romano separò immediatamente l'Italia dalla Francia e dall'Inghilterra, anche se per lo meno gli storici francesi di questo periodo erano in Italia di gran lunga più noti di quelli tedeschi. Storie dell'impero come quella del Duruy e del Merivale non esercitarono mai particolare influsso in Italia. In effetti, una delle ragioni per cui gli Italiani furono così pieni di ammirazione per gli storici tedeschi era data dal fatto che ne condividevano l'essenziale indifferenza per la storia dell'impero romano – almeno così credo. Niebuhr e Mommsen en-

tusiasmarono gli Italiani come storici della Roma monarchica e repubblicana. Più avanti Mommsen si occupò naturalmente della Roma imperiale, ma è tipico di lui che non abbia mai pubblicato il volume promesso sugli imperatori romani (e anche devo dire che l'influenza del volume V della *Storia di Roma* in Italia è inferiore a quella del primo e del terzo volume). Un altro fattore contribuì ad aumentare l'indifferenza degli Italiani per la storia dell'impero romano, un fattore che i Tedeschi non potevano condividere: il diritto romano in Italia non era un problema come lo era in Germania. L'importante questione di vantaggi e di svantaggi della codificazione che Savigny aveva sollevato e combinato con le sue opinioni personali sulla funzione del diritto romano in Germania non poteva, in Italia, venir considerata dal medesimo punto di vista. La codificazione della legge era naturalmente un problema anche in Italia. Ma, se si esamina in dettaglio ciò che i giuristi pensavano di Savigny nelle tre o quattro regioni italiane in cui maggiore era la sua autorità (Toscana, Piemonte, Veneto e Napoli) [7], si ha la netta impressione che gli Italiani fossero guidati da Savigny come studioso non tanto del diritto romano della Roma antica, quanto del diritto romano nel Medioevo. Ciò per cui molti ammiratori italiani chiedevano aiuto a Savigny era la comprensione del Medioevo italiano e qui credo che ciascuno di noi che abbia studiato in università italiane, specialmente prima della guerra, può testimoniare che l'influenza di Savigny era enorme in Italia, ma era enorme non per i suoi studi sulla storia del diritto romano nell'Antichità, ma per la sua *Storia del diritto romano nel Medioevo* (1815- 1831).

La storia dell'impero romano non fu l'unico argomento di cui gli uomini del Risorgimento si preoccuparono poco. Un altro fu la storia greca, anche in relazione all'Italia meridionale e alla Sicilia. Uno dei capolavori della storiografia italiana durante il Risorgimento fu naturalmente la *Storia dei Musulmani di Sicilia* (1854-1872) di Michele Amari, un'opera per cui non vi è paragone nella storiografia italiana del secolo XIX. Ma non c'è nulla di questo genere (paragonabile ad Amari) per la Sicilia greca o per la Magna

7 Devo dire che la Toscana e il Piemonte sono le regioni dove questa influenza è stata meglio studiata: in Piemonte recentemente con il volume della Moscati [cfr. recensione di A. MOMIGLIANO, *La cultura storico-giuridica subalpina tra la restaurazione e l'unità in un libro di Laura Moscati,* in *Ottavo Contributo,* cit., pp. 415-419] e nella Toscana con tutta quella serie di studi, che poi sono finiti nel *Dizionario Biografico degli Italiani,* intorno alle figure di Pietro Capei e [Pietro Conticini].

Grecia. Dopo il 1870 lo studio scientifico della storia greca venne introdotto in Italia da due Tedeschi: Adolfo Holm e Julius Beloch. Il secondo, cresciuto in Italia, fece della sua cattedra all'Università di Roma un centro spettacolare di ricerca sia per la storia romana, sia per la storia greca. Dopo il 1890 la storia greca venne trattata con crescente autonomia dagli studiosi italiani, primo naturalmente Gaetano De Sanctis, un allievo di Beloch, che si avviava a diventare il più grande studioso di storia greca in Italia. Poco più tardi due giovani studiosi di formazione marxista o semimarxista, Ettore Ciccotti e Corrado Barbagallo, avrebbero sollevato le loro voci poco ortodosse nel campo della storia sociale greca. Come Guglielmo Ferrero, in Italia essi non ottennero mai un riconoscimento completo.

L'ultimo fatto cui vorrei qui accennare dal punto di vista delle relazioni culturali italo-tedesche nel secolo XIX è che gli studi di lingua e letteratura greca e latina rimasero ancora più strettamente sotto l'influenza tedesca. Specialmente dal 1865 in poi la politica del governo italiano consisté nell'inviare giovani e promettenti studiosi in Germania. Il fenomeno era stato preceduto da contatti, formali ed informali, tra istituzioni ed individui italiani e tedeschi. Nel 1851, ad esempio, due ex-membri della Camera subalpina di Torino, Luigi Parola e Vincenzo Botta, visitarono in Germania vari istituti di educazione e pubblicarono un rapporto su di essi (tra parentesi, è abbastanza curioso che uno dei due studiosi, Vincenzo Botta, buon piemontese finì per esportare lo studio di Dante negli Stati Uniti d'America; è stato uno dei maggiori professori di lingue romanze in America, venendo fondamentalmente dal fallimento del suo intervento nella politica italiana in Piemonte nel periodo tra il 1848 e il 1860) [8]. A Roma l'Instituto di Corrispondenza Archeologica, fondato nel 1829, e sempre più sotto il controllo tedesco (tanto più che in seguito divenne la sezione romana dell'Istituto Archeologico Germanico), fu un luogo di costanti contatti tra studiosi italiani e studiosi tedeschi. Le borse di studio per

[8] [Momigliano allude all'inchiesta sulle condizioni dell'insegnamento primario, secondario e superiore in Prussia, Sassonia e Austria, pubblicata col titolo *Del pubblico insegnamento in Germania*, Torino 1851 (cfr. Recensione a Moscati, *supra*, n. 7, p. 416). Botta ebbe la cattedra di lingua e letteratura italiana all'Università di New York, dove pubblicò il suo *Dante as philosopher, patriot and poët. With an analysis of the Divina Commedia, its plots and episodes*, New York 1865 (cfr. M.T. ZAGREBELSKY PRAT, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XIII, 1971, pp. 379-380)].

la Germania venivano assegnate sia a filologi che a storici: tre eminenti studiosi di filologia greca, Eugenio Ferrai, Enea Piccolomini e Girolamo Vitelli, e così pure due storici dell'Antichità, Ettore Pais e Ettore De Ruggiero, ottennero la possibilità di studiare in Germania. L'impatto della residenza in Germania sembra però aver pesato più sui filologi che sugli storici. La reputazione di un classicista italiano del secolo XIX e anche all'inizio del secolo XX (quando anche Funaioli e Pasquali studiarono in Germania) dipendeva in gran parte dall'aver avuto insegnanti tedeschi o, quanto meno, dall'aver ottenuto l'approvazione dei Tedeschi. I libri tedeschi venivano tradotti in italiano per l'insegnamento ordinario; i commenti ai testi classici dipendevano da modelli tedeschi e il primo importante periodico di studi classici, la «Rivista di Filologia e di Istruzione classica», fondata nel 1872, aveva un orientamento di chiara matrice tedesca. È bene ricordare che l'editore torinese, Ermanno Loescher, era di origine tedesca e imparentato con la famiglia Teubner. Direttore amministrativo per molti anni fu un classicista ormai piemontese, proveniente dall'Impero austro-ungarico, Giuseppe Müller, che aveva studiato a Vienna ed era professore all'Università di Torino.

È fuori dubbio che questo protettorato tedesco gravò pesantemente, ad ogni livello, sugli studi classici italiani e creò parecchio imbarazzo. Il passaggio dai vecchi metodi dei Gesuiti a quelli nuovi di stampo tedesco, anche nelle grammatiche e nei dizionari tradotti dal tedesco, non riscosse consensi unanimi. Giovanni Battista Gandino, professore di latino a Bologna, fu il modello dello stilista ciceroniano conservatore, e per implicazione anti-tedesco. Fra i docenti fervevano numerose discussioni e talvolta rispettabili studiosi con qualche cosa di originale da dire (come Giuseppe Fraccaroli, professore di lingua e letteratura greca all'Università di Torino all'inizio del nostro secolo) ebbero da esprimere la propria insoddisfazione. Non si ebbero però esplosioni di ostilità fino alla Prima guerra mondiale, quando intervennero altri ovvi fattori che furono tuttavia fattori di passaggio.

Ora, a questo punto, io vorrei fermarmi. Naturalmente dopo di questo c'è quello che noi in Italia chiamiamo la reazione idealistica, cioè il tentativo di organizzare una cultura italiana indipendente, per quanto a profondo contatto col pensiero tedesco, quella cultura italiana che si espresse nella rivista «La Critica» coi nomi di Benedetto Croce e di Giovanni Visentin. E naturalmente c'è

tutto uno svolgimento che è fondamentalmente connesso con il modernismo cattolico di ripresa di contatti con certi problemi teologici e culturali che non venivano dalla Germania e che poi per una complicità ulteriore produssero, perfino nel gruppo Croce-Gentile, un orientamento verso la Francia (e qui basterebbe nominare Adolfo Omodeo per darci un'idea di questa preoccupazione). Ma io non intendo qui discutere il periodo dopo il 1900; quello cui io volevo qui accennare è come da uno stadio di educazione retorica gesuitica si passi – attraverso il romanticismo, ma senza però cadere nel romanticismo – a un contatto con la cultura tedesca, che ha la sua espressione soprattutto nella profonda influenza formale dei metodi di insegnamento e di ricerca tedeschi e che ha la sua espressione in questi contatti di giovani italiani che vanno a studiare in Germania. Se uno dovesse parlare di quello che effettivamente è stata la cultura italiana anche nel secolo XIX, naturalmente ci sarebbero altre cose da dire; c'è però un nome che non dobbiamo mai dimenticare e con il quale concluderò: il nome di Comparetti. Ma su di lui ho discorso sufficientemente altrove [9].

[9] [Cfr. A. MOMIGLIANO, *German Romanticism and Italian Classical Studies,* in «Storia della Storiografia», IX, 1986, pp. 62-74 (= *Ottavo Contributo,* cit. spec. pp. 58, 69-70; recensione a L. Moscati, *supra,* n. 7, p. 418); *Sull'inesistenza di un filone romantico nella filologia classica italiana del secolo XIX,* in «Annali Scuola Normale di Pisa», III s, 16, 1986, spec. pp. 77-80 (= *Tra storia e storicismo,* cit., spec. pp. 244-249].

Aspekte der Antike-Rezeption in der deutschen Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts (Einführung – 2. Teil)

von *Karl Christ*

Für die deutsche Altertumswissenschaft stellt das 19. Jahrhundert aus dem Rückblick d i e klassische Epoche ihrer Entwicklung dar. Mit den Namen von Wolf und Humboldt, Boeckh und Hermann, Niebuhr und Mommsen, Creuzer und Welcker, K.O. Müller und Curtius, Gerhard, Brunn und Furtwängler, Droysen, Bachofen und Burckhardt, Jahn, Usener, Rohde und schließlich Wilamowitz – um nur die großen Gipfel zu benennen, bleiben Höhepunkte wissenschaftlicher Leistungen markiert, die aus der Geschichte ihrer jeweiligen Disziplinen wie der Altertumswissenschaft insgesamt nicht wegzudenken sind [1].

Es ist unstrittig, daß die Wissensfortschritte und die Organisation der Grundlagenforschung, sei es in Texteditionen, Corpora und Sammelwerken für Inschriften, Münzen und Denkmäler dabei im deutschen Bereich in methodischer Hinsicht wie in der Realisierungsqualität alle früheren Ansätze übertrafen. Es ist ebenso unstrittig, daß die Originalität individueller Perspektiven damals ein besonders weites Spektrum umfaßte und sich in Werken niederschlug, die für Generationen kanonischen Rang besaßen, zum Teil freilich auch erst nach längeren zeitlichen Intervallen die verdiente Beachtung fanden.

Angesichts dieses *embarras de richesse* und der hier gegebenen zeitlichen Begrenzung ist es nicht möglich, die wissenschaftlichen Leistungen der einzelnen Forscher zu charakterisieren oder die Vielzahl alter und neuer Methoden und Perspektiven aufzulisten

[1] Die folgenden Anmerkungen geben lediglich die Belege für die Text-Aussagen. Sie sind bewußt konzentriert worden. Die neuere wissenschaftsgeschichtliche Literatur zur deutschen Entwicklung im 19. Jahrhundert ist zusammengestellt bei K. Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft,* München 1982, S. 9 ff. und B. Näf, *Von Perikles zu Hitler?,* Bern 1986, S. 306 ff.

und zu besprechen. Es erscheint mir statt dessen zweckmäßig, die spezifische Eigenart der deutschen Entwicklung, im Gegensatz zur italienischen [2], durch eine Beschränkung auf drei Aspekte darzustellen: Schlagwortartig seien sie benannt 1. die Idealisierung der Antike, 2. die Verwissenschaftlichung der Antike und 3. die Politisierung der Antike. Ich bin mir dabei selbstverständlich darüber im klaren, daß ich damit zum *terrible simplificateur* im Sinne Burckhardts werde und ich weiß sehr wohl auch, daß diese drei Aspekte niemals die Vielfalt der deutschen Antike-Rezeption des 19. Jahrhunderts insgesamt abdecken können. Ich muß Sie deshalb für diese gewaltsame Vereinfachung um Nachsicht bitten.

I. *Die Idealisierung der Antike*

In seiner Monographie *Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen* (München 1981) hat Rudolf Pfeiffer betont, daß die neuhumanistische Bewegung, die für das Verständnis der deutschen Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert fundamental ist, im Grunde einen neuen, von Winckelmann ausgehenden Hellenismus darstellt. Mit Winckelmann begann jene Idealisierung der Antike in Deutschland, von der wir zuerst kurz zu sprechen haben, oder, um es mit dem provozierenden Titel des Werkes von E.M. Butler zu sagen *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge 1935). Man kann die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nicht prägnanter formulieren als es Pfeiffer tat, indem er lapidar feststellte: «Winckelmann war der Initiator, Goethe der Vollender, Wilhelm von Humboldt in seinen sprachwissenschaftlichen, historischen und erziehungswissenschaftlichen Schriften der Theoretiker» [3] des neuen Humanismus oder Hellenismus.

Man muß sich das Pathos von Winckelmanns Beschreibung des Apollo von Belvedere wieder einmal vergegenwärtigen, um die Überzeugungen des Neuhumanismus zu begreifen, die Sätze zum Beispiel:

«Ein ewiger Frühling, wie in dem glücklichen Elysium, bekleidet die reizende Männlichkeit vollkommener Jahre mit gefälliger Jugend und spielet mit sanfter

[2] Zuletzt: A. MOMIGLIANO, *Studi classici per un paese «classico». Il caso dell'Italia nel XIX e nel XX secolo,* in *Atene e Roma* 1986 (Pasquali-Heft); dello stesso, *Tra storia e storicismo,* Pisa 1985.

[3] R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship 1300-1850,* Oxford 1976, S. 170.

Zärtlichkeit auf dem stolzen Gebäude seiner Glieder. Gehe mit diesem Geiste in das Reich unkörperlicher Schönheiten und versuche, ein Schöpfer einer himmlischen Natur zu werden, um den Geist mit Schönheiten, die sich über die Natur erheben, zu erfüllen, denn hier ist nichts Sterbliches, noch was die menschliche Dürftigkeit erfordert» [4].

Für Winckelmann waren das Gute und das Schöne eins, die Kunst zugleich die Verkörperung der Wahrheit. Die Griechen wurden absolut gesetzt: «Der einzige Weg für uns groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten» [5], das hieß der Griechen, so lautet sein berühmter programmatischer Satz.

Auf Winckelmann baute dann bekanntlich das Griechenbild der Goethezeit auf [6]. Wichtiger als Friedrich August Wolf, der in dem Goethe gewidmeten Aufsatz *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert* von 1807 immerhin festgestellt hatte, daß «dem Forscher der Geschichte der Menschheit unter allen Nationen keine so wichtig (ist), ja man darf sagen so heilig als die griechische» [7], wurde für die Bewegung Wilhelm von Humboldt. Sein, in der außergewöhnlichen politischen Situation nach den preussischen Katastrophen von 1806 entwickeltes Bildungskonzept ging von der Prämisse aus, daß die Entfaltung und die Aktivität des deutschen Geistes gerade durch die Begegnung mit dem griechischen Geist gefördert werden könne. In einem Brief an Wolf hieß es: «Besonders heilsam muß das Studium eines Charakters, wie der Griechische, in einem Zeitalter wirken, wo durch unzählige Umstände die Aufmerksamkeit viel mehr auf Sachen als auf Menschen, mehr auf Massen von Menschen als auf Individuen, mehr auf äußeren Wert und Nutzen als auf innern Ge-

[4] J.J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Altertums,* hrsg. von V. FLEISCHER, Berlin 1913, S. 384.

[5] J.J. WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung griechischer Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755), zitiert nach M. WEGNER, *Altertumskunde,* Freiburg 1951, S. 113. Aus der reichen Spezialliteratur sei der von Th.W. GAEHTGENS herausgegebene Sammelband *J.J. Winckelmann 1717-1768,* Hamburg 1986 hervorgehoben. Siehe dort insbesondere die Beiträge von A.H. BORBEIN, *Winckelmann und die Klassische Archäologie,* S. 289 ff. und A. DEMANDT, *Winckelmann und die Alte Geschichte,* S. 301 ff.

[6] Grundlegend W. REHM, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens,* Bern 1968[4].

[7] Zitiert nach M. WEGNER, *Altertumskunde,* S. 156.

halt und Genuß gerichtet ist und wo hohe und mannigfache Kultur sehr weit von der ersten Einfachheit abgeführt hat» [8]. Die deutsche Fixierung auf das antike Griechenland wurde für Humboldt geradezu zur Obsession: «Die Deutschen», schrieb er, «besitzen das unstreitige Verdienst, die Griechische Bildung zuerst treu aufgefaßt, und tief gefühlt zu haben; zugleich aber lag in ihrer Sprache schon vorgebildet das geheimnisvolle Mittel da ihren wohlthätigen Einfluß weit über den Kreis der Gelehrten hinaus auf einen beträchtlichen Theil der Nation verbreiten zu können» [9]. Um diese Wirkung «auf einen beträchtlichen Theil der Nation» ging es Humboldt auch ganz konkret: In die kurze Zeit seiner Tätigkeit in der Sektion für Kultus und Unterricht im preussischen Innenministerium fallen die entscheidenden Weichenstellungen für die Gründungsphase der Berliner Universität wie für die Reform des Schulwesens, die gerade durch die bewußte Funktionalisierung klassischer Bildung auch zur Verwirklichung bürgerlicher Freiheit in der Gesellschaft beizutragen suchte.

Humboldts Reformen erzielten eine einzigartige Breitenwirkung. Wie Adam Wandruszka in seiner römischen Festrede über *Das Erbe des Klassizismus* [10] aufgezeigt hat, war die Resonanz des Neuhumanismus vielfältig und anhaltend. Die Dimensionen jener Bewegung werden wohl erst dann ins rechte Licht gerückt, wenn man sie mit dem von Werner Jaeger angeführten «3. Humanismus» der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts vergleicht. Dabei war bekanntlich auch dieser 3. Humanismus die Reaktion auf eine militärische und politische Katastrophe, auch er suchte zur Aktivierung deutschen Geistes nicht zuletzt in nationalem Interesse beizutragen, auch er erstrebte über den akademischen Kreis hinaus ein breiteres Wirkungsfeld. Allein wie bescheiden blieben, verglichen mit Humboldts Initiativen, seine Erfolge. Humboldt schuf tatsächlich die breite Basis der klassischen Bildung des 19. Jahrhunderts. Durch ihn erhielten die

[8] Zitiert nach dem Abdruck bei F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart,* Leipzig 1897², II, S. 201. – Vergleiche auch P. STADLER, *Wilhelm von Humboldts Bild der Antike,* Zürich 1959.

[9] W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften,* Berlin 1904, III, S. 184.

[10] A. WANDRUSZKA, *Das Erbe des Klassizismus,* in «Römische Mitteilungen», 25. Erg. - H., 1982, S. 18-26.

Philologen ihr spezifisches Sozialprestige, fanden Mommsen und Curtius die Zehntausende von Lesern im gebildeten Bürgertum. Die klassische Bildung streifte in Preussen selbst den militärischen Bereich, führte dazu, daß Moltke Gibbon übersetzte und daß sich später Schlieffen mit Cannae befaßte. Sie beeinflußte Kunst und Literatur in vielfältigster Weise und damit Sektoren, die wir hier nicht einmal streifen können.

Der idealisierende Grundzug blieb dabei gerade in den historischen Darstellungen vorherrschend. Er begegnet in K.O. Müllers Spartabild [11] ebenso wie in Curtius' Verklärung der athenischen Demokratie [12], in Mommsens Apotheose des freien republikanischen Römertums nicht weniger als in jener des Senats der klassischen Republik, ganz zu schweigen von seinem Caesarbild. Doch gerade diese konsequente und einseitige, nicht selten völlig überspitzte Idealisierung löste schon sehr früh Gegenstimmen aus. Dazu zählt bereits die Tatsache, daß – wie Schadewaldt feststellte [13] – Goethes Griechenbetrachtung immer unspekulativ, undogmatisch und unprogrammatisch blieb. Gegenüber Riemer ging Goethe schon im Jahre 1808 so weit, den Bildungswert der «Humaniora» überhaupt zu relativieren. Er konstatierte ausdrücklich, «daß die Humaniora nicht die Sitten bilden! Es ist keineswegs nötig, daß alle Menschen Humaniora treiben. Die Kenntnisse, historisch, antiquarisch, belletristisch und artistisch, die aus dem Altertum kommen und dazu gehören», glaubte Goethe, «sind schon so divulgiert, daß sie nicht unmittelbar an den Alten abstrahiert zu werden brauchen, es müßte denn einer sein Leben hineinstecken wollen. Dann aber wird diese Kultur doch nur wieder eine einseitige, die vor jeder anderen einseitigen nichts voraus hat, ja noch obenein nachsteht, indem sie nicht produktiv werden und sein kann».

In den neueren Beiträgen von Maurice Jacob [14], Ada Neschke-

[11] Vergleiche K. CHRIST, *Spartaforschung und Spartabild*, in *Sparta*, hrsg. von K. CHRIST, Darmstadt 1986, S. 16 ff.

[12] Siehe unten meinen Beitrag über E. Curtius.

[13] W. SCHADEWALDT, Nachwort, in E. GRUMACH, *Goethe und die Antike*, Berlin 1949, II, S. 1022.

[14] M. JACOB, *Étude comparative des systèmes universitaires et place des études classiques au 19ème siècle en Allemagne, en Belgique et en France*, in M. BOLLACK u.a., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1983, II, S. 108 ff.

Hentschke [15] und Walter Rüegg [16] wurde überzeugend dokumentiert, daß auch die Gegenströmung gegen den Primat klassischer Gymnasialbildung im deutschen Bereich früh begann und insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer weiter an Boden gewinnen konnte. Wie Rüegg zusammenfaßt, hatte sich das traditionelle Gymnasium «erstens gegen den Vorwurf eines anachronistischen Klassizismus, zweitens gegen denjenigen des durch die antiken Klassiker vermittelten Republikanismus und *last but not least* gegen denjenigen des Humanismus, der auf Humanität, auf Weltbürgertum und nicht auf nationale Identität gerichtet sei» [17], zu verteidigen.

Die seit 1837 bestehende «Versammlung der Philologen und Schulmänner» wie der seit 1870 organisierte Philologenverband mußten sich daneben fort und fort gegen «Industrialismus und Materialismus» zur Wehr setzen. Ihre Position wurde vor allem in dem Augenblick prekär, als sich der junge Kaiser Wilhelm II. auf der preussischen Konferenz über Fragen des höheren Schulwesens vom 4. Dezember 1890 zu der Feststellung bemüßigt fühlte: «Wir sollen nationale junge Deutsche erziehen und nicht junge Griechen und Römer» [18]. Gleichwohl hat das humanistische Gymnasium Humboldtscher Prägung mit einigen Modifikationen die folgenden Jahrzehnte überlebt, zumindest teilweise selbst die Epoche des Nationalsozialismus. Erst die Bildungsreformen der DDR und diejenigen in Teilen der Bundesrepublik haben es inzwischen zum größeren Teil beseitigt.

Die andere Reaktion, welche die extreme Idealisierung der Antike auslöste, erfolgte innerhalb der Altertumswissenschaft selbst. Schon in August Boeckhs *Staatshaushaltung der Athener* hieß es am Ende des vierten Buches: «Nur die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit schaut überall das Ideale im Altertum; die Lobpreisung des Vergangenen und Unzufriedenheit mit der Mitwelt ist häufig bloß in einer Verstimmung des Gemütes gegründet oder

[15] A.B. NESCHKE-HENTSCHKE, *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert,* S. 178 ff.

[16] W. RÜEGG, *Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewußtseins,* in *Antike in der Moderne,* hrsg. von W. SCHULLER, Konstanz 1985, S. 267 ff.

[17] *Ibidem,* S. 272 f.

[18] K. WIPPERMANN, *Deutscher Geschichtskalender für 1890,* Leipzig 1891, II, S. 291.

in Selbstsucht, welche die umgebende Gegenwart gering achtet und nur die alten Heroen für würdige Genossen ihrer eigenen eingebildeten Größe hält». Und nach einigen begründenden Sätzen folgt Boeckhs berühmte Bilanz: «Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte der Freiheit unglücklicher als die meisten glauben; sie trugen den Keim des Untergangs in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden» [19]. Es wurde längst gesehen und schon von Burckhardt selbst unterstrichen, daß von hier aus eine direkte Linie zur pessimistischen Position Burckhardts führt. Doch bekanntlich haben nicht Boeckh und Burckhardt, sondern Müller und Curtius das deutsche Griechenbild im 19. Jahrhundert bestimmt.

II. *Die Verwissenschaftlichung der Antike*

Die Vertreter der deutschen Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts haben ihr Aufgabengebiet zunächst sehr komplex verstanden. Ein Philologe wie Friedrich August Wolf las während der Wintersemester teilweise 17 Wochenstunden und bot in seinem Unterricht keineswegs nur die Interpretation griechischer und lateinischer Klassiker oder literaturgeschichtliche Überblicke. Er lehrte vielmehr zugleich auch die politische Geschichte und die Kunstgeschichte des Altertums, gab chronologische wie geographische Übersichten, vermittelte Kenntnisse über Antiquitäten und selbst über die Antike Numismatik [20].

Der große Systematiker des Anfangs bot dies alles in der Überzeugung, daß die Altertumswissenschaft, wie er in dem schon einmal zitierten Aufsatz schrieb, «auf den Inbegriff der Kenntnisse und Nachrichten gehen» müsse, «die uns mit den Handlungen und Schicksalen, mit dem politischen, gelehrten und häuslichen Zustande der Griechen und Römer, mit ihrer Kultur, ihren Sprachen, Künsten und Wissenschaften, Sitten, Religionen, Nationalcharakteren und Denkarten bekannt machen, dergestalt, daß wir geschickt werden, die von ihnen auf uns gekommenen Werke gründlich zu verstehen und mit Einsicht in ihren Inhalt und Geist, mit

[19] A. BOECKH, *Die Staatshaushaltung der Athener,* hrsg. von M. FRÄNKEL, Berlin 1886³, S. 710 f.

[20] M. WEGNER, *Altertumskunde,* Freiburg 1951, S. 148 f.

Vergegenwärtigung des altertümlichen Lebens und Vergleichung des spätern und heutigen, zu genießen» [21].

Ein ähnlich komplexes Verständnis der Altertumswissenschaft war für Wolfs Schüler Boeckh ebenso fundamental wie für Curtius oder Wilamowitz. Generalisten nach heutigem Verständnis waren zumindest im historischen Bereich auch Niebuhr und der sich auf ihn berufende Eduard Meyer sowie Jacob Burckhardt, der nach seinen eigenen Worten Geschichte von Adam bis Waterloo lehrte und längere Zeit auch noch das Amt des Basler Kunsthistorikers verwaltete. Doch der durch die Industrielle Revolution forcierte Prozeß menschlicher Arbeitsteilung und immer engerer Spezialisierung erfaßte auch die sich im 19. Jahrhundert voll ausbildende «Großwissenschaft», um mit Mommsen zu sprechen, ebenso wie die Lehre an den Hochschulen und Gymnasien. All dies ist ebenso bekannt wie der zweite Grundzug der Entwicklung: der Aufbau und Ausbau der wissenschaftlichen Institutionen, der Seminare und Bibliotheken, Sammlungen und Museen, gleichsam der großen wissenschaftlichen Produktionsstätten in Akademien – wie des *CIL* seit Mommsen – und selbständigen Institutionen, wie des *Thesaurus Linguae Latinae,* um nur zwei herausragende Beispiele zu nennen. Gewiß liegt der Höhepunkt dieser materiellen Verbreiterung spezieller wissenschaftlicher Forschungstätigkeit und Studienmöglichkeiten in Deutschland erst in der sogenannten Gründerzeit nach 1870. Doch sollte nicht vergessen werden, daß schon Humboldt durch seine Initiativen für das Berliner Antiken-Museum und für die Komplettierung der Gipssammlung erste Schritte in dieser Richtung unternommen hatte.

Es ist freilich auch bekannt, daß Humboldts enthusiastischer Impuls keineswegs alle Wünsche befriedigte. Hatte er noch im Jahre 1830 geglaubt, daß «die königliche Versammlung ... durch die neuesten Ankäufe Ew. Königlichen Majestät zu einem Grade der Schönheit und Vollständigkeit gediehen (sei), daß nur wenige sich schmeicheln können, ihr den Vorrang abzugewinnen» [22], so konstatierte Mommsen über vierzig Jahre später im Preussischen Abgeordnetenhaus: «denken wir doch nicht, daß wir jemals im stande sein werden, den Bestand der alten Sammlungen anderer Länder

[21] Zitiert nach M. WEGNER, *ibidem,* S. 149.

[22] Zitiert nach M. WEGNER, *ibidem,* S. 160.

irgendwie zu erreichen um mit ihnen wetteifern zu können ... in Gemälden, in Statuen zu wetteifern mit Paris, Rom, London, das wird für alle Zeiten eine Unmöglichkeit bleiben»[23]. Man muß einmal Mommsens Reden im Preussischen Abgeordnetenhaus aus den siebziger Jahren lesen, um sich über den Zustand der Königlichen Bibliothek und der Königlichen Museen keine Illusionen zu machen. Noch immer hatte die Unterkunft einer Schwadron der Garde-du-Corps Vorrang vor der Erweiterung der Königlichen Bibliothek[24].

Dennoch ist die Bedeutung des Ausbaus der wissenschaftlichen Institute und Apparate evident. So unabhängig Mommsen persönlich stets bleiben wollte, im Rahmen der Akademie hat er die Entwicklung zur spezialisierten Großwissenschaft anerkannt. In seiner Antwortrede auf Harnack im Jahre 1890 konstatierte er: «Auch die Wissenschaft hat ihr sociales Problem; wie der Großstaat und die Großindustrie, so ist die Großwissenschaft, die nicht von Einem geleistet, aber von Einem geleitet wird, ein notwendiges Element unserer Kulturentwickelung, und deren rechte Träger sind die Akademien oder sollten es sein... Die Großwissenschaft braucht Betriebskapital wie die Großindustrie und wenn dies versagt, so ist die Akademie eben ornamental und müssen wir es uns gefallen lassen von dem Publikum als Dekoration angesehen und als überflüssig betrachtet zu werden»[25].

Man hat die fortschreitende Institutionalisierung der deutschen Altertumswissenschaft lange Zeit fast nur unter den positiven Vorzeichen des Fortschritts gesehen und wie Momigliano gezeigt hat, wirkte sie auch im Ausland erstaunlich stark[26]. Vielleicht darf man den Unterschied der Interessenlagen junger Italiener und Deutscher, die während des 19. Jahrhunderts in das jeweilige Nachbarland kamen, nicht übersehen. Curtius oder Burckhardt ließen sich in erster Linie von der Atmosphäre und den Denkmälern eines klassischen Landes fesseln, Niebuhr und Mommsen jagten vor allem nach antiken Texten oder Inschriften. Umgekehrt kann man sich kaum vorstellen, daß Pais und Vitelli über deut-

[23] Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze*, Berlin 1912^3, S. 216.

[24] *Ibidem*, S. 225.

[25] *Ibidem*, S. 209 f.

[26] Siehe Anm. 2.

schen Landschaften in Verzückung gerieten. Was sie und viele andere in erster Linie anzog, waren die Persönlichkeiten international führender Gelehrer und die Arbeitsmöglichkeiten in den wissenschaftlichen Institutionen. Wenigstens das Letztere ist bis zum heutigen Tag so geblieben. Zur Institutionalisierung in neuen Dimensionen zählten natürlich auch die zahlreichen Zeitschriftengründungen, die so viele neue Foren für wissenschaftliche Kontroversen boten und ebenso als Medien der Vermittlung neuer Forschungsresultate und -aspekte dienten wie die kaum übersehbare Zahl der deutschen Gymnasialprogramme. Zu ihr zählten weiter die verlegerischen Großunternehmungen, die wir längst als selbstverständlich nehmen, wie die RE oder das *Handbuch der Altertumswissenschaft*. Mit all dem wuchsen natürlich zugleich die Einflußmöglichkeiten wie die Verantwortung der führenden Akademiker und Spezialisten, der Leiter der «Großwissenschaft» wie der Herausgeber der maßgebenden Organe und Projekte. Die Hierarchisierung der gelehrten Welt wurde unübersehbar. Neben all ihren großen Erfolgen kennt die deutsche Altertumswissenschaft freilich auch eine Reihe von gescheiterten oder seit langem stagnierenden Unternehmungen; daran hat auch das perfektionierte Gutachtersystem moderner Wissenschaftsbürokratie nach dem II. Weltkrieg nichts geändert.

Weitere spezifische Kennzeichen der deutschen Entwicklung im 19. Jahrhundert sind einmal die leidenschaftlichen Methodendiskussionen, zum andern die Ausbildung profilierter wissenschaftlicher Schulen. Der Zug zum Grundsätzlichen scheint eine Eigentümlichkeit deutschen Wissenschaftsverständnisses zu sein, jedenfalls wenn man auf die großen Kontroversen um Wort-und Sachphilologie oder auf den Streit um das generelle Verständnis der antiken Wirtschaft zurückblickt. Ob die prinzipiellen Auseinandersetzungen über Theorie und Methode, die nach 1945 vor allem in der DDR fortgesetzt wurden, immer den Aufwand lohnten, ist freilich eine andere Frage. Mommsens berühmte Rektoratsrede weist, zumindest für die Alte Geschichte, in eine andere Richtung.

Parallel zu den Einflußmöglichkeiten der führenden Forscher kam es dann zur Ausbildung der sogenannten Schulen, allen voran derjenigen Th. Mommsens. Belochs Kritik an ihren Vertretern [27] war in der Form sicher ungewöhnlich und taktlos, in der Sache indes-

[27] K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, Darmstadt 1979², S. 265.

sen berechtigt und verständlich. Hand in Hand damit ging die Vorherrschaft bestimmter Forschungsrichtungen und -perspektiven. Um bei der Römischen Geschichte zu bleiben, profitierten die politische und die Verfassungsgeschichte bis in die Gegenwart von Mommsens Autorität. Ob die große, zuletzt durch Wolfgang Kunkel so eindrucksvoll repräsentierte deutsche Tradition der Römischen Rechtsgeschichte ihr international hervorragendes Niveau halten kann, bleibt abzuwarten. Über die Bewunderung der großen deutschen Gelehrten des 19. Jahrhunderts, die sich von selbst versteht, und der Bewahrung ihrer Leistungen, der auch dieses Seminar dient, über den unverkennbaren Fortschritten der Altertumswissenschaft in jenem Jahrhundert insgesamt, dürfen freilich auch die vielleicht unvermeidbaren, in ihren Folgen jedoch teilweise verhängnisvollen Begleiterscheinungen des stürmischen Ausbaus und der vielfältigen Institutionalisierung nicht übersehen werden, die dann auch für das 20. Jahrhundert grundlegend wurden: Die Intensivierung der Studien wurde identisch mit engster Spezialisierung, die Verbreiterung der wissenschaftlichen Basis mit Verflachung, die Vielzahl der Kontroversen und die Vertiefung und Multiplikation wissenschaftlicher Dissenspunkte mit der Preisgabe einer einheitlichen Vorstellungswelt. Schon im Jahre 1900 stellte Wilamowitz fest: «Die Antike als Einheit und als Ideal ist dahin. Die Wissenschaft selbst hat diesen Glauben zerstört» [28].

III. *Die Politisierung der Antike*

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sind hier zunächst drei Vorbemerkungen nötig:

1. Selbstverständlich sah das 19. Jahrhundert noch keine direkten Eingriffe des Staates oder einer staatstragenden Partei in die Bewertungen antiker Phänomene. Solche Errungenschaften blieben erst den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts vorbehalten. Das Schlagwort «Politisierung der Antike» soll lediglich auf die Zunahme der Bedeutung der politischen Dimension für die deutsche Altertums- und insbesondere die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts hinweisen, darauf, daß die Antike nun zur großen

[28] Zitiert nach M. JACOB, *Étude comparative,* S. 121.

Rüstkammer für Konservative wie für Liberale, für Demokraten wie für Sozialisten wurde.

2. Natürlich handelt es sich bei der hier zu besprechenden «Politisierung» um kein grundsätzlich neues Phänomen, natürlich hat es immer Gegenwartsimpulse gegeben, die zu bestimmten Wertungsakzenten für die Antike führten. Doch neu sind im 19. Jahrhundert einmal die Vielfalt der Wertungen, zweitens aber gleichsam ganze Schübe solcher Impulse. Ein erster liegt, wie in Italien, in der napoleonischen Ära, ein zweiter, wenn ich richtig sehe, in Deutschland wohl stärker ausgeprägt als in Italien, nach 1848, ein dritter und vierter folgen nach der Reichsgründung und, verbunden mit einem Generationswechsel, in der wilhelminischen Ära. Zumindest dieser letzte Höhepunkt findet meines Erachtens auch eine Entsprechung in Italien, doch ist dies nicht mehr als eine erste, vorläufige Orientierungsskizze.

3. Bei der Analyse des Komplexes der Politisierung ist selbstverständlich streng zwischen Äußerungen in den wissenschaftlichen Werken und jenen in Vorträgen und Publikationen für ein größeres Publikum zu unterscheiden. Es wäre jedoch falsch, die oft besonders stark aktualisierenden Reden vor einem weiteren akademischen Forum völlig zu negieren. Nicht selten treten in ihnen jene politischen Überzeugungen prägnanter und offener hervor, die in den wissenschaftlichen Darstellungen verdeckter oder indirekter zu finden sind.

Wie stark die Auswirkungen der Französischen Revolution, der preussischen Reformen und der Befreiungskriege auf die deutsche Geschichts- und Altertumswissenschaft des frühen 19. Jahrhunderts wirkten, ist evident. Die Identifikation mit der Sache Preussens und die Hoffnung auf Preussen sind bei Niebuhr ebenso deutlich wie bei Boeckh oder später bei Curtius und bei Mommsen, obwohl keiner von ihnen gebürtiger Preusse war. Bei Niebuhr läßt sich, im Unterschied zur Meinung Carlo Antonis [29], die sittliche Kritik nicht von der sozialen oder politischen trennen. Dies spiegelt sich in seiner Auffassung der sozialen und wirtschaftlichen Zustände seiner eigenen Zeit und in seiner Idealisierung des freien römischen Bauerntums, der Plebs des 4. Jahrhunderts v.Chr. Niebuhr konnte die Aristokratie seiner Gegenwart

[29] C. ANTONI, *Vom Historismus zur Soziologie,* Stuttgart 1950, S. 168 f.

ebenso angreifen wie das «Reich-thums-System» oder das «Turnregiment» und dennoch feststellen: «Ich bin antirevolutionair, ich bin es aus Grundsatz, aber ich bin es auch aus Antipathie gegen die revolutionairen Ideen, die mir an sich zuwider wären, so wie sie sich in schaalen Köpfen erzeugen – wenn sie auch gar keine Folgen hätten» [30]. Hier dürfte eine Überzeugung ausgesprochen sein, die für die Mehrzahl der deutschen Altertumsforscher des 19. Jahrhunderts galt.

Warnungen vor demokratischen Exzessen enthalten auch Boeckhs Schriften und Reden zur Genüge. Sein Verfassungsideal war die konstitutionelle Monarchie und so hieß es denn in der *Encyclopädie:* «Gerade für unsere Zeit ist das Alterthum in der Politik belehrend: dort liegen alle Principien ganz klar. Das Alterthum lehrt die wahre politische Freiheit und die echten Grundsätze derselben; es zeigt die Verwerflichkeit des Absolutismus und der Ochlokratie. Wer das Alterthum politisch studirt hat, kann keinem von beiden Extremen huldigen: ebensowenig der Despotie wie den Träumen des Socialismus und Communismus welche schon das Alterthum durchgeträumt und überwunden hat» [31].

Aktualisierung, Politisierung und Apologetik haben sich in den Wertungen deutscher Altertumsforscher des 19. Jahrhunderts oft durchdrungen. Den Höhepunkt einer bewußt politisch motivierten Geschichtsschreibung stellt dabei natürlich Mommsens *Römische Geschichte* dar; Mommsen sprach es auch ganz offen aus, daß ihm an der Anerkennung der «sittlich-politischen Tendenz» seines Werkes mehr lag als an jener des wissenschaftlichen Wertes im engeren Sinne [32]. Die Ideale des liberalen Achtundvierzigers, der um jeden Preis die Einheit Deutschlands wollte und der eine «weise und glückliche Selbstregierung» für das «großartigste al-

[30] Am 5.2.1820 aus Rom an Dore Hensler. Zitiert nach D. HENSLER, *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde,* Hamburg 1838, II, S. 425. Zu Niebuhrs Ansichten generell: K. CHRIST, *Römische Geschichte und Universalgeschichte bei B.G. Niebuhr,* in K. CHRIST, *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte,* Darmstadt 1983, III, S. 8 f.

[31] A. BOECKH, *Enzyclopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. BRATUSCHECK, Leipzig 1877, S. 28 f.

[32] Brief an C. Halm, zitiert nach A. WUCHER, *Theodor Mommsen. Geschichtschreibung und Politik,* Göttingen 1968[2], S. 25.

ler Menschenwerke» hielt, der gegen «Junkertum» ebenso wetterte wie gegen «radikale Demokraten», haben sein großes Werk tief durchtränkt [33]. Sie unterstellten gleichzeitig der Geschichte der Römischen Republik das zeitgemäße Telos einer nationalen Einigung Italiens durch Rom, eine Konzeption, die ihre Suggestivkraft im deutschen Bereich bis heute nicht verloren hat.

Gegen die Methode und die Tendenz dieser Modernisierung hat sich wohl keiner so entschieden gewandt wie J.J. Bachofen in seinen Briefen an Meyer-Ochsner. Nach der kritischen Lektüre der 3. Auflage von Mommsens *Römischer Geschichte* stellte sich Bachofen die Aufgabe: «Ich will die ganze Verfahrungsart dieses sogenannten Historikers darlegen, und diese freche Impertinenz eines modernen Berliner Hohlkopfes in all ihrer abstoßenden Nacktheit gehörig zeichnen... Besonders eckelhaft ist die Zurückführung Roms auf die Lieblingsideen des flachsten modernen Preussischen Kammer-Liberalismus. Der ganze Jargon des Demagogen kömmt schon in der Königszeit vor, so daß alles unter die elendesten Ideen subsummirt und dadurch vollständig auf den Kopf gestellt wird» [34].

Die Ursachen für Bachofens Ausfälle liegen in seiner konsequenten Gegenposition gegenüber Niebuhr und Mommsen begründet. In dieser Hinsicht ist die Bachofen-Mommsen-Kontroverse von nicht geringerer grundsätzlicher Bedeutung als jene zwischen Boeckh und Hermann. Seine eigene Konzeption der Römischen Geschichte stellte Bachofen, zusammen mit Gerlach, wenigstens für die Anfänge der Stadt und die römische Königszeit schon 1851 dar [35]. Er hat sie aber auch verschiedentlich klar definiert, so in einem Brief an Henzen vom 6.10.1850, wo es hieß: «Wer ein Volk auffassen will, muß sich auf den Standpunkt stellen, auf dem es selber stand, und wer dessen Geschichte schreibt, muß sie aus seinem Geist schreiben, nicht aus dem eigenen. Er darf nicht die

[33] Diese bekannten Zusammenhänge sind besprochen und belegt bei K. CHRIST, *Theodor Mommsen und die «Römische Geschichte»*, in K. CHRIST, *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, III, S. 26-73.

[34] J.J. Bachofen an H. Meyer-Ochsner, 24.1.1862, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von F. HUSNER, Basel 1967, X, S. 252.

[35] F.D. GERLACH - J.J. BACHOFEN, *Die Geschichte der Römer*, Basel 1851, I. Siehe zum Folgenden K. CHRIST, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, S. 49 ff.

Anschauungsweise des XIX Jahrhunderts walten lassen, sondern muß sich jene der Römer aneignen, und mit ihren Augen sehen... Ich bin ganz positiv, mein einziges Streben geht dahin, so römisch zu sein als möglich. Ich verwerfe jene sogenannte wissenschaftliche Kritik, welche mit den gesunkenen und verdorbenen Ansichten einer gesunkenen und verdorbenen Zeit das Leben und die Thaten eines hohen gotterfüllten Volkes mißt, und die eigene Zerfahrenheit auch in jene alte Zeit und auf jenes gewaltige Volk überträgt» [36].

Damit war die grundsätzliche Alternative gegen die quellenkritischen Methoden Niebuhrs und Mommsens abgesteckt. Aber die modernisierende politische Dimension begegnet in der Griechischen Geschichte nicht weniger als in der Römischen. Selbstverständlich ist es richtig, wenn Momigliano betonte, daß die zahlreichen deutschsprachigen Griechischen Geschichten aus der zweiten Jahrhunderthälfte Auseinandersetzungen mit Grote sind [37]. Aber zugleich finden sich in nahezu allen dezidierte politische Wertungen. In systematischer Weise lassen sich diese hier nicht analysieren. Es sei lediglich an das vergessene, bizarre Werk von Friedrich Kortüm aus dem Jahre 1854 erinnert, das die erste Griechische Geschichte der deutschen Reihe darstellt [38].

Kortüm ging in ihr von dem «schneidenden Mißverhältnis der materiellen und technischen Kräfte und Fertigkeiten zu den moralischen und intellektuellen» [39] der eigenen Zeit aus. Der athenischen Demokratie stand er aufgeschlossen gegenüber, nüchtern und kritisch dagegen dem «großen Haufen» [40], der einen Perikles [41]

[36] *Gesammelte Werke,* X, S. 107.

[37] A. MOMIGLIANO, *George Grote and the study of Greek History,* in A. MOMIGLIANO, *Studies in Historiography,* New York 1966, S. 65. – Zu den Anfängen der «Politisierung» siehe H. - O. SIEBURG, *Das Erwachen des politischen Bewußtseins in Deutschland zwischen 1815 und 1848 im Spiegel des Griechenbildes,* Diss., Münster 1941.

[38] Fr. KORTÜM, *Griechische Geschichte,* 3 Bde., Heidelberg 1854. – Zu den deutschsprachigen Darstellungen um die Jahrhundertmitte siehe W. VISCHER, *Über die neueren Bearbeitungen der griechischen Geschichte,* Neues Schweizerisches Museum 1861, S. 109-129.

[39] Fr. KORTÜM, *Griechische Geschichte,* III, S. 350 f. – Nachwort 1853.

[40] *Ibidem,* II, S. 11.

[41] *Ibidem,* I, S. 408.

oder Demosthenes [42] zu seiner sittlichen Leitung benötigte, eine Auffassung, die später auch Curtius teilte. Unbedenklich setzte Kortüm den Begriff des «Communistenpöpels» [43] ein, sprach von «social-communistischen Übergriffen» [44] oder «social-materiellen Gelüsten» [45] der griechischen Spätzeit. Er selbst sympathisierte unverkennbar mit dem Mittelstand und der Staatsform einer gemäßigten Demokratie.

In der langen Reihe der großen deutschsprachigen Darstellungen zur griechischen Gesellschaft und Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ließen sich häufig ähnlich dezidierte politische Kategorien und Wertungen finden, bei Pöhlmann nicht anders als bei Beloch, Wilamowitz oder Berve. Selbst Burckhardts Apolitie war ein Politikum.

Ziehen wir eine vorläufige Zwischenbilanz in den drei skizzierten Dimensionen, so zerrann die Idealisierung der Antike schon im 19. Jahrhundert. An die Stelle des Glaubens an ein gerade für die Deutschen komplementäres, überhöhtes Griechentum trat die streng rationale, handwerkliche, kritische Beschäftigung mit dem Gesamtbereich der antiken Welt. Enthusiasmus und Pathos der Humboldtära lebten in unserem Jahrhundert allenfalls in kleinen elitären Zirkeln, wie im Georgekreis, fort. In der Dimension der Verwissenschaftlichung erlebte die Altertumsforschung ihre Unterwerfung unter die sozialen und technischen Rahmenbedingungen der modernen Welt. Die Etablierung der Großwissenschaft warf die Frage auf, wer sie leitete und welchen wissenschaftlichen Zielen sie dienen sollte. Mit der sich abzeichnenden Computerisierung der Altertumswissenschaft dürften wir eine qualitativ neue Stufe jenes Prozesses der wissenschaftlichen Strukturveränderung erleben, der im 19. Jahrhundert begann.

Endlich zur dritten Dimension, die provozierend als «Politisierung» der Antike bezeichnet worden ist. Zweifellos gaben solche Impulse den Vermittlungsversuchen von Stoffen, Werken und Problemen der Antike, ungeachtet aller Einseitigkeit und oft auch

[42] *Ibidem,* II, S. 188.

[43] *Ibidem,* I, S. 217.

[44] *Ibidem,* III, S. 189.

[45] *Ibidem,* III, S. 232.

Inadäquanz der Wertungen, Dynamik und Vitalität. Die Konsequenzen und den Preis hat Bachofen jedoch bereits drastisch gezeigt. Angesichts der zunehmenden Kritik an dem Monopol humanistischer Bildung konnte Apologie auch zu Anpassung und zu historischer Verfälschung führen. Der wilhelminische «Kaiser Augustus» bezeugt das im deutschen Bereich ebenso wie die politische Funktionalisierung Spartas unter dem Nationalsozialismus oder die einseitige Glorifizierung der athenischen Demokratie nach 1945.

Die Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und die konkreten Aufgaben derjenigen, die heute im deutschen Bereich die Welt der Antike erforschen und sie vermitteln, sind gewiß völlig verschieden von jenen, die für das 19. Jahrhundert bestimmend waren. Dennoch gibt es Kontinuitäten der Entwicklung, die uns existentiell betreffen. Und es gibt, so fern uns die einzelnen Gelehrten stehen mögen, noch immer die Verbindlichkeit einer großen Tradition, mit der jede Auseinandersetzung lohnen wird.

August Boeckh und die Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert *

von *Axel Horstmann*

I. *Vorbemerkungen*

August Boeckh und die Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert: Eine solche Themenformulierung klingt vollmundig – gefährlich vollmundig, muß man wohl sagen. Denn sie weckt – vor allem in ihrem zweiten Teil («... und die Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert») geradezu enzyklopädische Erwartungen. Und so tut der Referent gewiß gut daran, einige klärende, im wesentlichen einschränkende Vorbemerkungen vorauszuschicken, um derlei Erwartungen schon jetzt zu dämpfen und die Enttäuschung am Ende nicht zu groß werden zu lassen. «August Boeckh und die Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert»: das war zunächst nicht mehr als ein Arbeitstitel, nicht mehr als ein vorläufiger gedanklicher Rahmen, dessen spätere Ausfüllung dann – so des Referenten höchst trügerische Hoffnung – auch zu der nötigen Präzisierung der noch etwas vagen Thematik führen sollte. Doch wie es mit Provisorien zu gehen pflegt: sie zeigen Beharrungsvermögen, tendieren zur Dauer, und so blieb es beim Arbeitstitel, der sich dann alsbald auch im offiziellen Programm wiederfand, mit all dem, was er – womöglich zuviel – verspricht und überdies an Fragen offen läßt. Denn was heißt in diesem Zusammenhang eigentlich beispielsweise «Antike»? Ist sie hier – etwa im Sinne der begriffsgeschichtlichen Darlegungen von Walter Müri [1] und Walter Rüegg [2]

* Der Text des Vortrags wurde für die Drucklegung geringfügig überarbeitet und durch Anmerkungen ergänzt. Der Stil des mündlichen Vortrags wurde bewußt beibehalten.

[1] W. MÜRI, *Die Antike. Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung der Bezeichnung einer geschichtlichen Epoche,* in «Antike und Abendland», 7, 1958, S. 7 ff.

[2] W. RÜEGG, *«Antike» als Epochenbegriff* (1959), in W. RÜEGG, *Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform,* Frankfurt am Main 1973, S. 216 ff.

nur oder vornehmlich die vorbildhafte, die «klassische» (griechisch-römische) Antike oder ist darunter das gesamte Altertum als zeitlich abgegrenzte Epoche unter Einschluß des orientalischen, des christlichen und auch des germanischen begriffen? Meint das vielgebrauchte «Rezeption» nur oder in erster Linie die lebensweltlich-vitale Über- und Indienstnahme antiker Traditionsbestände im Gegensatz zu ihrer wissenschaftlich reflektierten Erforschung und Aufarbeitung – oder aber vielleicht beides? Und schließt «Rezeption» dabei auch den Bereich der «Wirkungsgeschichte» mit ein? Schließlich – und dies würde dann auch das «und» im Titel klären: Ist bei alledem das gesamte 19. Jahrhundert im Blick? Falls nicht: welche Aspekte, welche zeitlichen Abschnitte, welche geistesgeschichtlichen Problem-zusammenhänge sollen Berücksichtigung finden?

Um mit dem letzten zu beginnen (und die Erwartungen damit sogleich am stärksten zu dämpfen): Natürlich wird sich hier nicht *die* Antike-Rezeption *des* 19. Jahrhunderts abhandeln lassen und soll es auch nicht. Denn es kann und soll nicht das vorweggenommen werden, was Gegenstand der weiteren Vorträge sein wird und was sich in zusammenfassender Überschau und Bewertung – vielleicht – erst am Ende dieser Tagung sehen läßt. Vielmehr geht es zunächst und in der Hauptsache um August Boeckh und seine «Antike-Rezeption» – woraus sich wiederum ergibt, daß «Rezeption» hier dann im wesentlichen die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Gegenstand bedeuten muß. «Antike-Rezeption» außerhalb des Einzugsgebietes philologisch-historischer Forschung, also namentlich in Literatur und Kunst, in Politik, Bildungswesen, Religion und Alltagsbewußtsein – dies mit Blick auf das 19. Jahrhundert detailliert(er) aufzuarbeiten, wäre ein fraglos spannendes Thema, das aber weit über den Rahmen nicht nur dieses Vortrags hinausführen würde und das mithin zwar aus sachlichen Gründen nicht gänzlich ausgeblendet bleiben darf, jedoch nur soweit Berücksichtigung finden kann, wie es das Verständnis der *wissenschaftlichen* Antike-Rezeption zu befördern vermag. Wenn nun gleichwohl im Titel nicht nur von Boeckhs, sondern der «Antike-Rezeption im 19. Jahrhundert» gesprochen wird, dann im Sinne jenes Kontextes von sich wandelnden Auffassungen und Positionen, innerhalb dessen das Spezifikum des boeckhschen Ansatzes überhaupt erst verständlich und vernünftig einschätzbar wird.

So ist es das Ziel der folgenden Ausführungen, genau dies zu leisten, d.h. Boeckhs Antike-Rezeption in den geschichtlichen Zusammenhang der Altertumswissenschaft(en) des 19. Jahrhunderts und ihrer Entwicklung(en) einzuordnen, Tendenzen aufzuzeigen, die sich bei ihm ankündigen, herausbilden, von ihm ausgehen, sich bei ihm fortsetzen, verstärken, abschwächen, vielleicht auch ganz an ihr Ende gelangen – kurz: seinen Stellenwert innerhalb jenes wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses zu ermitteln, der Teil dessen ist, was an anderer Stelle pointiert «Antike in der Moderne» genannt worden ist [3].

Wenn hier von «Entwicklung», von «Tendenzen» und vom wissenschaftsgeschichtlichen «Stellenwert» die Rede ist, so deutet dies an, daß dem Bemühen um detaillierte philologiehistorische Deskription ein ebenso starkes Interesse am «Allgemeinen» korrespondiert.

Ich denke, man wird mir dieses – wenn man so will: «philosophische» Interesse in diesem Kreise umso mehr zugestehen, als mein nach dem Willen der Programmplaner an den Anfang des Seminars gesetzter Vortrag ja nicht nur in der anschließenden Diskussion, sondern auch durch die weiteren Referate noch hinreichend Gelegenheit erhalten dürfte, in seinen Einzelaussagen wissenschaftshistorisch überprüft, ergänzt, differenziert, modifiziert und – hoffentlich nicht zu oft – korrigiert oder gar widerlegt zu werden.

Bliebe noch die eingangs gestellte Frage nach der hier vorausgesetzten Bedeutung von «Antike» zu beantworten. In aller Regel gebrauchen wir dieses Wort heute – mehr oder minder unreflektiert – synonym mit «Altertum». Ob und inwieweit diese Gleichsetzung auch schon für Boeckh und sein geistesgeschichtliches Umfeld gilt, ob m.a.W. die «Rezeption» dort das ganze oder nur ein bestimmtes «Altertum» betraf – dies ist bereits eine Frage zur Sache selbst. Mit ihr sind wir beim Thema, das mithin, präziser formuliert, lauten müßte:

[3] *Antike in der Moderne – Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des 'klassischen' Altertums* lautet der Titel eines 1982 von der Stiftung Volkswagenwerk, Hannover, eingerichteten Förderungsschwerpunktes; vgl. auch den Sammelband *Antike in der Moderne,* hrsg. von W. SCHULLER, Konstanz 1985.

II. *Boeckhs Rezeption der Antike im Kontext der Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts*

Meine Überlegungen dazu werden sich in vier Abschnitte gliedern. Sie lauten:

1. Forschung und Lehre: Boeckhs wissenschaftliches Wirken;
2. Norm und Objekt;
3. Philologie und Philosophie;
4. Antike und Moderne.

Daran wird sich ein Schlußteil anschließen, in dem der Versuch einer (ersten) Bilanzierung unternommen werden soll.

1. Forschung und Lehre: Boeckhs wissenschaftliches Wirken

Boeckhs wissenschaftliches Wirken [4]: das sind 60 Jahre philologisch-historischer Arbeit, nach einem Studium in Halle von 1803 bis 1806 unter F.A. Wolf und F. Schleiermacher beginnend mit einer kurzen Tätigkeit als Mitglied des Seminars für gelehrte Schulen in Berlin, fortgesetzt 1807 in Heidelberg, zunächst auf einer außerordentlichen, 1809 dann auf einer ordentlichen Professur und schließlich von 1811 an auf dem Lehrstuhl für Beredsamkeit und klassische Literatur in Berlin, wo Boeckh nach einem mehr als ein halbes Jahrhundert währenden Wirken 1867 – fast zweiundachtzigjährig – gestorben ist. Sein umfangreiches wissenschaftliches Oeuvre verzeichnet neben zahlreichen Reden und kürzeren Abhandlungen, die in seinen *Gesammelten kleinen Schriften* ver-

[4] Zu Leben und Werk Boeckhs vgl. vor allem: M. HOFFMANN, *August Böckh. Lebensbeschreibung und Auswahl aus seinem wissenschaftlichen Briefwechsel,* Leipzig 1901, sowie K.B. STARK, Artikel «August Böckh», in *Allgemeine Deutsche Biographie,* II, Berlin 1967 (Nachdruck der Ausgabe 1875), S. 770 ff.; C. BURSIAN, *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart,* München-Leipzig 1883, S. 687 ff.; A. GUDEMAN, *Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie,* Darmstadt 1967 (Nachdruck der 2. Aufl. 1909), S. 227 f.; A. HENTSCHKE - U. MUHLACK, *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie,* Darmstadt 1972, S. 88 ff.; außerdem A. HORSTMANN, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft – August Boeckhs Konzeption der Philologie,* Habilitationsschrift Universität Hamburg (Maschinenschriftliches Manuskript, Hannover 1985; Drucklegung in Vorbereitung).

einigt sind [5], u.a. Arbeiten zu den griechischen Tragikern [6], zu Pindar [7], Philolaos [8], zu Platon und zu Problemen der griechischen, insbesondere pythagoreisch-platonischen Kosmologie [9] bis hin zu astronomischen und damit zusammenhängenden chronologischen Fragen [10], zu metrologisch-numismatischen Themen [11] und nicht zuletzt die – man muß wohl tatsächlich sagen: epochemachende Untersuchung über *Die Staatshaushaltung der Athener* [12] sowie das Jahrhundertwerk des *Corpus Inscriptionum Graecarum,* dessen erstes Heft 1825 erschien [13] und das ein geradezu unermeßliches Forschungsfeld eröffnete. Hinzu kommt eine breitangelegte Lehrtätigkeit, durch die sich gleichsam als roter Faden jene Vorlesungen über *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* ziehen, die Boeckh in insgesamt 26 Semestern (von 1809-1865) gehalten hat und die so etwas wie die Summe sei-

[5] A. BOECKH, *Gesammelte kleine Schriften,* 7 Bde., hrsg. von F. ASCHERSON - E. BRATUSCHECK - P. EICHHOLTZ, Leipzig 1858-1874.

[6] A. BOECKH, *Graecae tragoediae principum, Aeschyli, Sophoclis, Euripidis, num ea quae supersunt et genuina omnia sint et forma primitiva servata, an eorum familiis aliquid debeat ex iis tribui,* Heidelberg 1808.

[7] *Pindari Opera quae supersunt,* hrsg. von A. BOECKH, 4 Bde., Leipzig 1811-1821; *De metris Pindari libri III, quibus praecepta artis metricae et musices Graecorum docentur,* Leipzig 1814.

[8] A. BOECKH, *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes,* Berlin 1819.

[9] Boeckhs erste wissenschaftliche Arbeit war die *Commentatio in Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus,* Halle 1806; weitere Studien zur platonischen bzw. pythagoreischen Lehre sind abgedruckt im 3. Band der *Kleinen Schriften,* 1866, S. 109 ff.

[10] Vgl. A. BOECKH, *Untersuchungen über das kosmische System des Platon,* Berlin 1852; außerdem die beiden im 3. Band der *Kleinen Schriften* abgedruckten Abhandlungen *De Platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae,* 1810; Anhang 1863-1864 (S. 266 ff.); *Ueber des Eudoxos Bestimmungen des Auf- und Unterganges des Orion und des Kyon,* 1863 (S. 343 ff.); sowie *Zur Geschichte der Mondcyclen der Hellenen,* in «Jahrbücher für classische Philologie», Suppl. Bd. 1, 1855-1856, S. 1 ff.; *Ueber die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich der Eudoxischen,* Berlin 1863.

[11] A. BÖCKH, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums in ihrem Zusammenhange,* Berlin 1838.

[12] A. BÖCKH, *Die Staatshaushaltung der Athener,* 2 Bde., Berlin 1817; 3. Aufl. hrsg. von M. FRÄNKEL, Berlin 1886.

[13] Der erste Band erschien dann (in Berlin) 1828.

ner philologisch-historischen Arbeit bilden – ein Werk, das in der gegenwärtigen Diskussion über die Theorie der Geisteswissenschaften zunehmend Beachtung findet [14]. Von Boeckhs akademischer Lehrtätigkeit sprechen heißt aber auch und vor allem von seinem ungewöhnlich großen Schülerkreis sprechen. So finden wir in der Aufstellung über die (ordentlichen und außerordentlichen) Mitglieder seines Berliner Seminars, die Max Hoffmann seiner Biographie angefügt hat [15], die Namen von E. Gerhard (1814), K.O. Müller (1816), G. Bernhardy (1817-18), A. Trendelenburg (1824-25), J.G. Droysen (1827), F. Haase (1829-30), O. Jahn (1833-34), W. Passow (1834-35), H. Bonitz (1835), G. Curtius (1840-41), C.F. Elze (1841), C. Prantl (1842-43), A. Kirchhoff (1843), F. Überweg (1848-49), W. Christ (1851-52), E. Bratuscheck (1862) und B. Suphan (1866) unter den ordentlichen Mitgliedern verzeichnet und unter den außerordentlichen Mitgliedern bekannte Namen wie Th. Rötscher (1821-22), A. Kuhn (1833-34), E. Curtius (1835-36), O. Ribbeck (1847-48) und H. Diels (1867). Und auch dies ist nur eine kleine Auswahl. Insgesamt nennt Hoffmann für die kurze Heidelberger Zeit 27 Seminarmitglieder. Boeckhs eigenem Verzeichnis zufolge betrug die Gesamtzahl der Seminaristen in Berlin bis 1867 immerhin 1.602 [16]! Schon die imposante Namensliste vermittelt einen Eindruck von der wissenschaftlichen Wirkung, die dieser Gelehrte zu entfalten vermochte, der mit Fug und Recht einer der bedeutendsten, wenn nicht d e r bedeutendste Vertreter seines Fachs im 19. Jahrhundert genannt werden darf.

Wenn ich soeben nicht nur von der «philologischen», sondern allgemeiner von der «wissenschaftlichen» Resonanz seiner Tätigkeit und ebenso unspezifiziert zunächst nur von seinem «Fach» ge-

[14] *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. Bratuscheck, Leipzig 1877; vgl. auch *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. Bratuscheck, Darmstadt 1966 (Nachdruck der 2., von R. Klussmann besorgten Auflage, Leipzig 1886); dieser Nachdruck enthält allerdings nur den 1. Hauptteil («Formale Theorie der philologischen Wissenschaft»). Zitiert wird im folgenden der 1. Hauptteil der *Enzyklopädie* nach dem Nachdruck von 1966, der 2. Hauptteil nach der Ausgabe von 1877 (mit dem Zusatz: 1877).

[15] M. Hoffmann, *August Böckh,* S. 470 ff.

[16] *Ibidem,* S. 470; die Enzyklopädie-Vorlesung hörten 1.696 Zuhörer; vgl. das Vorwort von E. Bratuscheck zu seiner Ausgabe (S. III).

sprochen habe, so geschah dies durchaus nicht ohne Absicht. Denn Boeckhs Werk ist kaum weniger breit angelegt als seine Wirkung und jedenfalls entschieden breiter, als daß man es ohne weiteres unter «Philologie» im traditionellen engeren Sinne subsumieren könnte. Vielmehr realisiert Boeckh das enzyklopädische Programm der «Altertumswissenschaft» F.A. Wolfs bei aller Kritik an dessen mangelnder philosophischer Fundierung in geradezu extremer Weise – durch Einbeziehung auch und gerade solcher Bereiche antiken Lebens, die – wie etwa das Finanzwesen, der Bergbau, die Maß- und Gewichtssysteme – bis dato kaum ins Blickfeld der wissenschaftlichen Forschung getreten waren. Freilich übernahm Boeckh in dem Ausmaß, wie er wissenschaftspraktisch der wolfschen Neubegründung der Philologie als Altertumskunde zum Durchbruch verhalf, auch die daraus resultierenden Probleme eines seither über sich selbst offenbar nur schwer ins Reine kommenden, nicht selten sogar heftig zerstrittenen Fachs, dessen Selbstverständnis nun schwankt zwischen «klassischer Philologie» als der Kunst, die für klassisch, d.h. vorbildhaft gehaltene literarische Tradition zu verstehen, zu erklären und wiederherzustellen, und historisch orientierter «Altertumswissenschaft», der es ausschließlich auf Kenntnis und Verständnis der kulturellen Phänomene des Altertums sowie ihrer Funktion in dessen kulturellem und gesellschaftlichem System ankommt [17]; eines Fachs also, das in der Spannung zwischen «Humanismus» und «Historismus» lebt und mit einer «Antike» fertig werden muß, die einerseits noch als literarische, künstlerische, gelegentlich auch (noch) als wissenschaftliche, vor allem aber als erzieherische, sittlich-bildende «Norm» empfunden wird, zugleich aber «Objekt» vorurteilsfreier wissenschaftlicher Forschung sein soll. Auch Boeckhs Antike-Rezeption ist von dieser Spannung geprägt. Auch für ihn gilt dieses Problem von – und damit komme ich zum nächsten Abschnitt –

2. Norm und Objekt

In ihrer *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie*

[17] Vgl. dazu A. HORSTMANN, *Die «Klassische Philologie» zwischen Humanismus und Historismus. Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft,* in «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte» 1, 1978, S. 51 ff., hier S. 51.

vertreten A. Hentschke und U. Muhlack die These, in der Kritik Boeckhs an F.A. Wolfs Konzept der Altertumswissenschaft vollziehe sich «die Abkehr der Philologie vom Klassizismus und ihre Hinwendung zum Historismus» (S. 80). Wenn damit gemeint sein sollte, daß «Antike» sich für Boeckh bereits im wesentlichen auf das bloße «Objekt» distanziert-gleichgültiger Geschichtsforschung reduziert, so ist die These in dieser Form gewiß nicht zu halten. Ganz im Gegenteil: Für Boeckh ist das griechisch-römische Altertum sehr wohl noch in der Lage, in höchst unmittelbarer Weise Norm zu sein und Orientierung zu liefern. So fällt es nicht schwer, Belege dafür zu finden, daß Boeckh – ganz im Sinne des Neuhumanismus – «die Philologie des klassischen Alterthums» hervorhebt, «weil das Klassische vorzüglich wissenswerth und die Cultur der Griechen und Römer die Grundlage unserer gesammten Bildung ist» (*Enzyklopädie,* S.21), und ihr aufgrund dessen auch einen speziellen «pädagogischen Werth in ihrer Anwendung für den Schulunterricht» zuerkennt (*ibidem,* S. 30):

«Noch beruht alle Geschichte ihrer einen Hälfte nach auf dem Alterthum; noch wird keiner ein ordentlicher Philosoph werden, der nicht die Geschichte aller Systeme, das Werden der Philosophie von Anbeginn von Neuem durchlebt hat; noch stehen die poetischen Werke des Alterthums höher als alle andern ...; noch waltet nirgends ein höherer Geist als im Alterthum» (*ibidem,* S. 31).

«Überall giebt» – so das Fazit Boeckhs – «das Alterthum rein menschliche, vorurtheilsfreie, geistige, von dem αἰσχρόν entfernte Ansichten und macht den Menschen frei und freigesinnt» (*ibidem,* S. 32).

Doch abgesehen von diesen eher allgemein gehaltenen und den gängigen neuhumanistischen Argumentationsmustern des 19. Jahrhunderts zuzuordnenden Äußerungen ist «Antike» auch im eigenen Denken und Handeln Boeckhs unmittelbar präsent – und zwar mindestens in dreierlei Hinsicht, nämlich

– philosophisch-systematisch,
– wissenschaftstheoretisch-methodologisch und
– politisch-praktisch.

P h i l o s o p h i s c h - s y s t e m a t i s c h gesehen, besitzt die Antike für Boeckh Verbindlichkeit vor allem in Gestalt einer wesentlich von Platon her bestimmten Ontologie des 'objektiven Idealismus', die unter Berufung namentlich auf den *Timaios* und bestimmte Theoreme des *Kratylos* und unter Einbeziehung aristotelischer, aber auch neuplatonischer Gedankenelemente Natur und

Geschichte gleichermaßen vom λόγος der «Ideen» durchwaltet, geprägt und geleitet sieht. Und wenn Boeckh davon spricht, daß er Platon «den besten Theil» seiner «Bildung» verdanke [18], so gilt das insbesondere für diese Deutung von Wirklichkeit, in der man so etwas wie die Grundüberzeugung Boeckhs zu fassen bekommt. Wir werden darauf an späterer Stelle noch eingehen müssen. Richtungweisend ist die Antike darüber hinaus aber auch in seiner Auffassung von Erkenntnis, die neben der platonischen Differenzierung der Erfahrungs- bzw. Erkenntnisweisen auch das Theorem der «Wiedererinnerung» aufgreift, an platonisch und aristotelisch vermittelte Vorstellungen von religiöser θεωρία anknüpft und mit der Formel ὅμοιος ὅμοιον γιγνώσκει (*Enzyklopädie,* S. 86) ebenfalls im Horizont griechischen Denkens verbleibt. Schließlich sei auch an Boeckhs in seiner frühen Schrift von 1808 *Von dem Uebergange der Buchstaben in einander* [19] entwickelte Sprachphilosophie erinnert, die sich ausdrücklich zur φύσει-Theorie bekennt, wie sie (allerdings neben der θέσει-Deutung) im *Kratylos* vertreten wird.

Wissenschaftstheoretisch-methodologisch prägt die Antike bei Boeckh unter anderem seine Deutung des Verhältnisses von philologisch-historischer und philosophischer Forschung, für die Aristoteles das Modell liefert. So heißt es dazu in der *Enzyklopädie,* Aristoteles habe seinerzeit «die Politien als historische, also philologische Grundlage seines Philosophirens geschrieben», und etwas weiter dann:

«Wenn Aristoteles als Grundlage für seine Politik der philologischen Forschung der Politien bedurfte, so bedarf der Philologe wieder als Leitfaden bei seiner geschichtlichen Forschung der politisch philosophischen Begriffe, wie sie Aristoteles in der Politik gegeben hat» (*Enzyklopädie,* S. 17).

Wir werden auf diese These ebenfalls noch zu sprechen kommen.

Auch im Schema der Wissenschaftsklassifikation, das Boeckh seinen Überlegungen zur wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung der Philologie zugrundelegt (Logik, Ethik, Physik), begegnet, vermittelt möglicherweise über Schleiermacher, antike Tradition – genauer: die Philosophie der Stoa, die in diesem Punkt

[18] A. Boeckh, *Untersuchungen über das kosmische System des Platon,* S. 150; vgl. dazu E. Bratuscheck, *August Boeckh als Platoniker,* in «Philosophische Monatshefte» 1, 1868, S. 257 ff., hier S. 281.

[19] Wiederabgedruckt in *Kleine Schriften,* 3, S. 204 ff.

allerdings ihrerseits wohl wiederum auf Xenokrates zurückgreift. Und Xenokrates war bekanntlich Platon-Schüler...

«Last, but not least» : die politisch-praktische Antike-Rezeption. Erneut sind es namentlich Aristoteles und – mit dem Leitgedanken des «Tugendwissens» – Platon, auf die sich Boeckh bei seiner Deutung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln, von wissenschaftlicher Theorie und politisch-gesellschaftlicher Praxis beruft. Und wo die Freiheit der Wissenschaft beschworen und die These verfochten wird, Wissenschaft sei nicht um irgendeines Nutzens willen da, sondern «Selbstzweck», da ist dann auch erwartungsgemäß Aristoteles mit dem 1. Buch seiner *Metaphysik* der Kronzeuge – an entscheidender Stelle freilich unterstützt durch platonische Argumente [20]. Aber auch konkrete politische Überzeugungen finden ihre Fundierung im Rekurs auf das Altertum und seine politische Theorie und Praxis:

«Das Alterthum lehrt die wahre politische Freiheit und die echten Grundsätze derselben; es zeigt die Verwerflichkeit des Absolutismus und der Ochlokratie. Wer das Alterthum politisch studirt hat, kann keinem von beiden Extremen huldigen, ebensowenig der Despotie wie den Träumen des Socialismus und Communismus, welche schon das Alterthum durchgeträumt und überwunden hat» (*Enzyklopädie*, S. 28 f.) [21].

Diese knappen Hinweise mögen an dieser Stelle genügen, um fürs erste deutlich zu machen, daß und in welchem Maße die Antike in Boeckhs eigenem Denken noch gegenwärtig ist. Sie ist es, wie sich gezeigt hat, vor allem in Gestalt eines spezifischen, sich mit Leitvorstellungen des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, auch Hegel, wie wir noch sehen werden) zu einer unauflöslichen Einheit verbindenden, z.T. aristotelisch-neuplatonisch gefärbten Platonismus, so daß man insoweit Bratuscheck sicherlich ohne Zögern zustimmen kann, wenn er schreibt: «Der Platonismus blieb für ihn [Boeckh, A.H.] das Alles durchdringende Lebensprincip seines gesammten Wirkens; wie seine grossen philologischen Leistungen auf demselben beruhen, so fand er seinen Ausdruck in jeder Aeusserung seines Geistes» [22].

[20] Vgl. *Ueber die Wissenschaft, insbesondere ihr Verhältniß zum Praktischen und Positiven* (1853), in *Kleine Schriften*, 2, 1859, S. 81 ff.

[21] Vgl. auch *Ueber das Verhältniß des Staates zum Unterrichtswesen* (1848), in *Kleine Schriften*, 2, S. 18 ff., hier S. 29 f.

[22] E. BRATUSCHECK, *August Boeckh als Platoniker*, S. 281.

Verbindliche Orientierung liefert die Antike für Boeckh mithin nicht nur und nicht in erster Linie aufgrund ihrer Hervorbringungen in Kunst und poetischer Literatur, d.h. als ästhetisch vermittelte Norm, wie es für die Bildungsperspektive des Neuhumanismus etwa bei W. von Humboldt der Fall ist, für den die Klassizität des Altertums namentlich auf der seiner «klassischen» (griechischen) Dichter (Homer, Sophokles, Aristophanes und Pindar) beruht [23] – eine Auffassung, die Humboldt u.a. auch gegenüber F.A. Wolf durchblicken läßt, wenn er ihm 1793 schreibt, er habe «vorzüglich ... gerade fast bloß Dichter, einzelne Stükke aus Historikern und den Plato gelesen, also lauter Schriftsteller, die sehr zu einer idealischen Vorstellung führen» [24]. Boeckh hingegen leugnet zwar deren Rang und Bedeutung keineswegs, aber für ihn selbst ist es weniger die ästhetisch-künstlerische Leistung der Antike als ihr philosophisches Erkenntnis- und Orientierungspotential, das ihr unmittelbare Aktualität verleiht und ihren Anspruch auf fortdauernde normative Geltung begründet. Mit diesem expliziten Rekurs auf die antike, insonderheit die platonische Philosophie als systematische Grundlage des eigenen Denkens und wissenschaftlichen wie außerwis-senschaftlichen Handelns nimmt Boeckh innerhalb der philologischen «Zunft» zweifellos eine Sonderstellung ein und erweist sich insoweit nicht nur als Schüler F.A. Wolfs, sondern sehr entschieden auch und gerade als der Schleiermachers. Das bedeutete nun freilich nicht, daß Platon und die griechische Philosophie für Boeckh auch das bevorzugte Objekt der eigenen Forschung gewesen wären. Zwar stehen am Anfang seiner akademischen Karriere – sicherlich auch noch unter dem unmittelbaren Einfluß Schleiermachers – mehrere Arbeiten zur platonischen Lehre [25], und ohne Zweifel läßt sich bei Boeckh von

[23] Vgl. den Brief Wilhelm von Humboldts vom 6.11.1795 an Schiller, in *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm vom Humboldt,* Berlin 1962, 1, S. 208 ff., hier S. 211.

[24] W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Werke,* Berlin 1846, 5, S. 18; Aristophanes ist dort noch ausgeschlossen.

[25] Vgl. die in Anm. 9 und 10 zitierten Arbeiten aus den Jahren 1806 bis 1810; dazu gehören außerdem: *Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon* (1807); *Specimen editionis Timaei Platonis dialogi* (1807); *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis* (1809), alle in *Kleine Schriften,* 3, S. 109 ff.

einem fortdauernden Interesse an Fragen der Naturphilosophie sprechen, wie es namentlich in den erwähnten Frühschriften zum Ausdruck kommt. Sein wissenschaftliches Oeuvre setzte, wie wir schon zu Anfang sahen, insbesondere mit Pindar, vor allem aber mit der *Staatshaushaltung der Athener,* dem *Corpus Inscriptionum Graecarum* und den damit in engem Zusammenhang stehenden 'altertumskundlichen' Arbeiten dann aber doch andere als klassisch-philosophische Schwerpunkte. Platons Philosophie ist – dies gilt es hier noch einmal festzuhalten – für Boeckh als d i e idealistische Philosophie schlechthin vielmehr selbst noch gültige Erkenntnis, nicht bloßer «Gegenstand» philologisch-historischer Forschung, sondern philosophisch orientierende Wahrheit, die dazu verhilft, «die Welt zu begreifen» [26]. Sie liefert – wir wiesen schon darauf hin – mit der Lehre von den Ideen, die die Wirklichkeit erkennbar prägen und bestimmen, den kategorialen Rahmen für das Verständnis eben dieser Wirklichkeit. Damit aber ist nun, wie gesagt, nicht nur die «Natur», sondern ebensosehr die «Geschichte», die historische Realität des Geistes vom ältesten Altertum bis zur jüngsten Moderne gemeint. Und so kann man die These formulieren: Es ist die Antike selbst, die – in Gestalt platonisch-idealistischer Ontologie – bei Boeckh ihre eigene Rezeption entscheidend mitbestimmt. Denn sie bildet die wesentliche Grundlage auch und gerade für die spekulativgeschichtsphilosophische Leitperspektive, unter der diese Antike nun ihrerseits in ihrer Gesamtheit zum Gegenstand philologisch-historischer Forschung werden kann. So wird die für die Altertumswissenschaft neuhumanistischer Provenienz schon seit F.A. Wolf charakteristische Spannung zwischen Antike als Norm und Antike als Objekt bei Boeckh überlagert und überformt von der Spannung zwischen:

3. Philologie und Philosophie

Man hat – sicher nicht ganz zu Unrecht – immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß sich die moderne Geschichtswissenschaft als «streng historisch» verfahrende Disziplin etablieren

[26] K.B. STARK, *Ueber Böckh's Bildungsgang* (1868), in K.B. STARK, *Vorträge und Aufsätze aus dem Gebiete der Archäologie und Kunstgeschichte,* hrsg. von G. KINKEL, Leipzig 1880, S. 409 ff., hier S. 419; vgl. E. BRATUSCHECK, *August Boeckh als Platoniker,* S. 281 ff.

mußte und etabliert hat in der Abgrenzung von der spekulativen Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, namentlich Hegels [27] – ähnlich der empirischen Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, die in der (deutsch-idealistischen) Naturphilosophie ihren ebenso prominenten wie letztlich hilflosen Gegner ausgemacht hatte. Ich will hier nicht der Frage nachgehen, inwieweit diese vor allem auch als Selbstinterpretation der Verfechter historisch-empirischer Forschung gängige wissenschaftsgeschichtliche Deutung in der Sache zu halten ist; schaut man beispielsweise auf J.G. Droysen, so wird man in dessen *Historik* im zweiten Hauptabschnitt, der «Systematik», eine komplette Geschichtsphilosophie ausgearbeitet finden, durch die die zuvor explizierte «Methodik» erst ihre nötige Fundierung vom geschichtlichen Gegenstand her erhält [28]. Wie dem auch sei: Für Boeckh jedenfalls gibt es kein radikales, absolutes Verdikt gegenüber philosophischer Spekulation *in historicis* bzw. *philologicis*. Gewiß: auch Boeckh verwahrt sich gegen illegitime Einmischung der Geschichtsphilosophie in das historisch-empirische Geschäft des philologischen Forschers. So beginnt der zweite Hauptteil der *Enzyklopädie* im ersten Abschnitt, der «Allgemeinen Alterthumslehre» mit den programmatischen Worten:

«Es ist offenbar sehr schwer den Gesammtcharakter eines Zeitalters oder einer Nation zu bestimmen; ja es ist dies fast unmöglich, wenn eine begriffliche Darstellung gegeben werden soll, da es hier augenscheinlich auf eine umfassende Anschauung ankommt, die sich kaum in Begriffen darstellen lässt. Und doch können wir in der Wissenschaft nur mit Begriffen operiren und müssen uns also darauf beschränken durch diese die Anschauung von verschiedenen Seiten her anzuregen. Es fragt sich zuerst, wie wir die hierzu geeigneten Begriffe finden. Um consequent zu sein dürfen wir den philologischen Standpunkt nicht verlassen; jene Begriffe dürfen also nicht etwa der Geschichtsphilosophie entlehnt werden; vielmehr kann diese selbst sie nur auf philologischem Wege aufsuchen, wenn sie sich nicht in leeren Formeln oder Phantasien verlieren will. Die Philosophen recken und strecken oft die Thatsachen nach apriorisch construirten Begriffen, bis sie in ihr System passen...» (*Enzyklopädie*, 1877, S. 263).

Doch dann fügt Boeckh hinzu:

«... deswegen darf man jedoch nicht, wie einige Philologen thun, die geschichtliche

[27] Vgl. H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg-München 1974, S. 34 ff. (zu Ranke).

[28] Vgl. J.G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von R. HÜBNER, München 1971[6], S. 188 ff. u. 345 ff.

Speculation überhaupt als unfruchtbar ansehen, sondern muss sie nur streng auf Thatsachen gründen» (*ibidem*).

Erscheint die Geschichtsphilosophie hier als wenn nicht ganz nutzlos, so doch im Prinzip für den philologisch-historischen Forscher entbehrlich, so muß man diese Äußerung indes vor dem Hintergrund der Einleitung zur *Enzyklopädie* lesen, in der es um die «Idee der Philologie» geht. Hier findet sich die Frage nach dem wissenschaftlichen Stellenwert der Geschichtsphilosophie einbezogen in den größeren Zusammenhang der wissenschaftstheoretischen Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von Philologie und Philosophie, von philosophischer Spekulation und philologisch-historischer, namentlich *alt*-philologisch/*alt*-historischer Empirie. Und an dieser Stelle ist Boeckhs Antwort unmißverständlich:

«Philologie und Philosophie bedingen sich wechselseitig; denn man kann das Erkannte nicht erkennen [Boeckh greift hier auf seine zuvor schon explizierte Definition der Philologie als der 'Erkenntnis des Erkannten' zurück, A.H.] ohne überhaupt zu erkennen, und man kann auch nicht zu einer Erkenntniss schlechthin gelangen ohne, was Andere erkannt haben, zu kennen. Die Philosophie geht vom Begriff aus, die Philologie in der Behandlung ihres Stoffes... vom zufällig Vorhandenen. Will nun aber die Philosophie vom Begriffe aus das Wesentliche aller gegebenen historischen Verhältnisse construiren, so muss sie den innern Gehalt der historischen Erscheinungen auffassen, wozu sie jedoch unbedingt der Kenntniss dieser Erscheinungen bedarf, welche eben der äusserliche Abdruck jenes Wesentlichen sind. Sie kann z.B. den Geist des griechischen Volks nicht construiren, ohne dass ihr dies Volk in seiner zufälligen Erscheinung bekannt ist...; es ist also klar, dass die Philosophie der Philologie bedarf. So hat Aristoteles die Politien als historische, also philologische Grundlage seines Philosophirens geschrieben. Umgekehrt aber bedarf auch die Philologie der Philosophie. Sie construirt historisch, nicht aus dem Begriffe; aber ihr letztes Endziel ist doch, dass der Begriff im Geschichtlichen erscheine; sie kann die Gesammtheit der Erkenntnisse eines Volkes nicht reproduciren ohne philosophische Thätigkeit in der Construction; sie löst sich also in die Philosophie auf, ja es scheint im Geschichtlichen der Begriff überhaupt nicht erkannt werden zu können, wenn man nicht von vornherein die Richtung auf ihn genommen hat. Wenn Aristoteles als Grundlage für seine Politik der philologischen Forschung der Politien bedurfte, so bedarf der Philologe wieder als Leitfaden bei seiner geschichtlichen Forschung der politisch philosophischen Begriffe, wie sie Aristoteles in der Politik gegeben hat. Soll der historische Stoff und somit die Philologie selbst kein blosses Aggregat sein, so muss der Stoff mit Begriffen digerirt werden, wie in jeder Disziplin: folglich setzt die Philologie auch wieder den philosophischen Begriff voraus und will ihn zugleich erzeugen» (*Enzyklopädie*, S. 17).

Mit dieser Bestimmung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen «empirischer und philosophischer Forschung» – auch hier leistet, wie gesehen, die Antike selbst Orientierungshilfe, diesmal in Gestalt des Aristoteles – klärt sich auch der Sta-

tus der Geschichtsphilosophie. Etwas später heißt es dazu in der *Enzyklopädie:*

«Coincidenzpunkte der Philosophie und Philologie finden sich zwar überall, vorzüglich aber ist die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie dahin zu rechnen: jene ist eine philosophische Wissenschaft, die der Philologie am verwandtesten ist, und in welche diese sich selbst auf ihrem höchsten Standpunkte auflöst; die Geschichte der Philosophie dagegen ist eine philologische Wissenschaft, in welche die Philosophie übergeht, indem sie bis dahin durchdringt ihren eigenen Gang, den sie historisch genommen hat, zu construiren, was sie nur auf philologischem Wege kann, a priori höchstens in der grössten Allgemeinheit» (S. 18).

So realisiert sich im Verhältnis von geschichtsphilosophischer Spekulation und philologisch-historischer Empirie – allgemein gesagt: in der Wechselbeziehung von Philosophie und Philologie, genau jene Zirkel- oder präziser: Spiralstruktur, die Boeckh als Wechselbeziehung von Ganzem und Teil auf allen Ebenen und in allen Phasen philologisch-historischer Arbeit als deren – positiv aufzufassendes – Wesensmerkmal identifiziert hat. Das aber bedeutet: die wissenschaftliche Erforschung des Altertums ist nach Ansicht Boeckhs überhaupt nur möglich in einem solchen zirkel- bzw. spiralhaften Zusammenspiel von Philosophie und Philologie, hinter dem sich der Sache nach freilich nichts anderes verbirgt als die hypothetisch-deduktive Methode unter der Voraussetzung einer prinzipiell unvollständigen Induktion. Dementsprechend muß auch bei der philologisch-historischen Erforschung des Altertums «ein Gemeinsames gefunden werden, in welchem alles Besondere enthalten ist», etwas, das von den Philosophen «das Princip eines Volkes oder Zeitalters», «der innerste Kern seines Gesammtwesens» genannt wird (*Enzyklopädie,* S. 57). Doch «die Einzelheiten sollen nicht aus diesem Princip deducirt werden, was bei historischen Dingen nicht möglich ist»; sie sollen vielmehr «hervorgehen aus einer allgemeinen Anschauung» – Boeckh spricht in diesem Zusammenhang von der «Idee des Antiken an sich» –, «und diese muss sich wieder in jedem einzelnen Theile bewähren...» *(ibidem).*

Mit seiner These von der unauflösbaren Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Philologie, mit der Boeckh nicht nur an Überlegungen Schleiermachers anknüpft, sondern darüber hinaus – ohne daß allerdings eine unmittelbare Abhängigkeit nachweisbar wäre – in die Tradition Giambattista Vicos rückt, der in seiner «Scienza Nuova» Philologie bereits als Komplementärwissen-

schaft zur Philosophie gedeutet hatte [29] – mit dieser These ist nach zwei Seiten Front gemacht. Zum einen richtet sich das kritische Potential dieses Gedankens gegen all jene Philologen und Altertumskundler, die glauben, ihre Aufgabe ohne die Hilfe der Philosophie lösen zu können. Ihnen gegenüber betont Boeckh als entschiedener Vertreter einer idealistisch geprägten Philologie zeitlebens und mit wachsendem Nachdruck die Unverzichtbarkeit philosophischer Orientierung für die philologisch-historische Altertumsforschung und beklagt das von vielen begrüßte und bejubelte Abdanken der Philosophie des deutschen Idealismus als nicht wiedergutzumachenden Verlust, der bedeutet, daß mit der theoretischen Reflexion auch das einheitstiftende Prinzip der wissenschaftlichen Arbeit preisgegeben wird und Altertumskunde sich mehr und mehr in arbeitsteilig betriebene Detailforschung ohne Blick für das Ganze zersplittert [30] – in eben jene theoretisch zumeist naive «zur Stoffhuberei ausgewucherte Tatsachenforschung und -aufreihung», die mit dem kritisch gebrauchten Begriff des «Historismus» bzw. «historischen Positivismus» belegt zu werden pflegt [31] und für die gerade die Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts eine Fülle von Beispielen liefert.

Das Bemerkenswerte bei alledem und das, was der Kritik an solcher «unphilosophisch» betriebenen Philologie erst ihre volle Berechtigung verleiht, ist indes die Tatsache, daß Boeckhs Insistieren auf der philosophischen Spekulation als integrierendem Bestandteil der Philologie in seiner eigenen philologischen Praxis ebenfalls nicht zu spekulativem Überschwang und zu aprioristischen Konstruktionen der historischen Zusammenhänge und des geschichtlichen Verlaufs führte. Im Gegenteil: Zwar spricht Boeckh in seinen zahlreichen theoretischen Abhandlungen immer wieder von den «Ideen» und vom λόγος als den bestimmenden und prägenden Faktoren der geschichtlichen Wirklichkeit und

[29] G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker.* Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt von E. Auerbach, Berlin 1965 (Nachdruck der 1. Aufl. 1924), S. 48 f., 78 f., 140 ff.

[30] Vgl. *Enzyklopädie,* 1877, S. 306, 340; *Akademie-Rede von 1854,* in *Kleine Schriften,* 2, S. 433 ff., hier S. 436.

[31] Vgl. G. Scholtz, Artikel «Historismus, Historizismus», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hrsg. von J. Ritter, Basel-Stuttgart 1974, 3, Sp. 1141 ff., hier Sp. 1142.

vertritt mit der Überzeugung von der Vorsehung, die die Geschichte regiere [32], Auffassungen, die in manchem sehr an die Geschichtsphilosophie Hegels erinnern [33]. Schaut man dann aber auf Boeckhs eigene historisch-philologische Arbeiten, etwa auf die *Staatshaushaltung der Athener,* wird man von alledem wenig entdecken. Stattdessen findet man nüchterne, akribisch betriebene und allein auf historische Genauigkeit und Objektivität bedachte Tatsachenforschung. Dies könnte man nun als nicht gerade seltene Abweichung der Praxis von der Theorie abtun. Doch – und das ist der springende Punkt – eben dieser zunächst überraschend und etwas paradox erscheinende Befund erweist sich als logische Konsequenz der philosophisch-metaphysischen Grundorientierung. Pointiert gesagt: Diese Metaphysik selbst, d.h. die idealistische Ontologie und Geschichtsphilosophie, liefert das Motiv für vorurteilsfreie, nichtspekulative, streng philologisch-historisch verfahrende Forschung. In genau dem Maße nämlich, wie sich die Überzeugung durchsetzt, daß sich in der Geschichte Ideen Geltung verschaffen, die mächtig genug sind, auch dort zu wirken, wo es dem Betrachter nicht sogleich deutlich wird, wächst auch die Bereitschaft, sich als Forscher auf eben diese geschichtliche Realität und das, was sie – in welcher Gestalt auch immer – von sich aus zu «sagen» hat, streng philologisch-historisch einzulassen, wie es in einer ähnlichen Argumentation auch etwa W. von Humboldt gefordert hatte [34]. So verträgt sich diese – wie ich es andernorts genannt habe: «ontologische Gelassenheit» [35] sehr gut mit den Objektivitätskriterien philologischer Methodik und stützt ihrerseits das philologische Zirkelverfahren, innerhalb

[32] Vgl. *De providentia res humanas administrante* (1835), in *Kleine Schriften,* 1, 1858, S. 224 ff.; *Die Vorsehung, nicht der Zufall regiert die Welt* (1852), in *Kleine Schriften,*2, S. 67 ff.; *Enzyklopädie,* S. 56 u.ö.

[33] Vgl. dazu u.a. auch J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert,* 3 Bde., Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe 1926 ff.), hier 1, S. 168 ff., bes. 174; B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur J.G. Droysen, historien de l'antiquité,* Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1968, S. 81 ff.

[34] *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers* (1821), in W. von HUMBOLDT, *Werke in fünf Bänden,* hrsg. von A. FLITNER - K. GIEL, Darmstadt 1960 ff., hier 3, 1969² S. 585 ff.

[35] A. HORSTMANN, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft – August Boeckhs Konzeption der Philologie,* S. 360.

dessen j e d e spekulative Vorannahme grundsätzlich unter der Verpflichtung empirischer «Bewährung» steht.

Diesen Zusammenhang muß man sehen, wenn man – und damit kommen wir gewissermaßen zur zweiten Front – Boeckhs durchaus differenzierte Kritik an hegelschen und hegelianischen Geschichtsspekulationen [36], aber auch seine Abgrenzung gegenüber philologischen Kollegen wie F. Ast und F. Creuzer richtig einschätzen will, die ja ihrerseits ebenfalls die Idee einer entschieden philosophisch geprägten, dabei insbesondere von F. Schlegel, Schelling und den Vorstellungen der Romantik inspirierten Philologie vertraten.

Vergleicht man Boeckhs Analyse des philologisch-historischen Erkenntnisprozesses mit einschlägigen Äußerungen F. Asts, so erscheint die Erforschung des Altertums in der Sicht des letzteren als ein vergleichsweise einfaches wissenschaftliches Unterfangen. Denn Ast sieht zwar auch das Problem des Zirkels zwischen Einzelnem und Ganzem im Forschungsvollzug; indes löst sich dieser Zirkel, der bei Boeckh schon aufgrund der unendlichen Fülle historischer Einzeldaten nur eine «Approximation» an die «Wahrheit» als Erkenntnisziel gestattet, bei Ast doch recht schnell. Denn dank der spekulativ gewonnenen Überzeugung, daß der «Geist des Alterthums» sich zwar «in jedem Individuum wieder besonders (bildet)», sich als «Ein Geist, der in Allen lebt», aber eben schon im Einzelnen als solcher identifizieren läßt, ist es ohne größere Schwierigkeiten möglich, «daß ich das Einzelne durch das Ganze und umgekehrt das Ganze durch das Einzelne erkenne» [37]. So genügt gleichsam ein einziger Durchlauf durch diesen Zirkel, um die Erkenntnis zu vollenden:

«Die erste Auffassung der Idee des Ganzen durch das Einzelne ist Ahndung, d.i., noch unbestimmte und unentwickelte Vorerkenntniß des Geistes, welche zur anschaulichen und klaren Erkenntniß wird durch die fortschreitende Auffassung des Einzelnen. Ist dann die Sphäre des Einzelnen durchlaufen, so tritt die Idee, die bei der ersten Auffassung noch Ahndung war, als klare und bewußte Einheit des in der

[36] Vgl. u.a. *Enzyklopädie,* 1877, S. 305, 339 f., 556, 581 f., 586 f.; dazu auch Boeckhs Brief vom 8.6.1826 an K.O. Müller, in *Briefwechsel zwischen August Boeckh und Karl Otfried Müller,* Leipzig 1883, S. 189 ff., hier S. 191.

[37] F. AST, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik,* Landshut 1808, S. 175 ff., bes. 176, 180 f.

Einzelnheit gegebenen Mannichfaltigen hervor; das Verständniß und die Erklärung sind vollendet» [38].

Boeckh ist in dieser Hinsicht sehr viel vorsichtiger und, was die Triftigkeit seiner geschichtsphilosophischen Grundüberzeugung im Detail angeht, eher skeptisch. So heißt es in der *Enzyklopädie* dazu:

«Nichts ist freilich wieder verkehrter, als wenn man den Charakter eines Volkes oder einer Zeit unmittelbar nach einzelnen Thatsachen bestimmen will; denn so wird man meist ein einseitiges und schiefes Urtheil gewinnen, da das Leben sich frei bewegt und daher der Geist des Ganzen und Allgemeinen nicht in allen Einzelheiten gleichmässig ausgeprägt ist. Wenn sich z.B. bei Sokrates und den Stoikern die Idee des Weltbürgerthums findet, so ist dies nicht antik, sondern ein Uebergriff in die moderne Weltanschauung. Ebenso isolirt steht im Alterthum der Gedanke, den Sokrates am Schlusse des Platonischen Gastmahls ausspricht, dass ein guter Tragiker auch ein guter Komiker sein müsse. Aus diesen Beispielen ergiebt sich, wie falsch es ist aus einzelnen Erscheinungen die im Alterthum herrschenden Ideen abstrahiren zu wollen; man muss die Totalität der Thatsachen zu Grunde legen» (1877, S. 263 f.).

Es leuchtet ein, daß die Frage nach dem Verhältnis von philosophischer Spekulation und historisch-philologischer Forschung und deren jeweiligem wissenschaftlichen Stellenwert besondere Brisanz dort erhalten mußte, wo es um die Probleme von Mythos und Mythologie ging: Der Streit, den F. Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* [39] auslöste und der über Jahre hin die Fachdiskussion in Atem hielt, wurde nicht zuletzt deshalb so erbittert und verbissen geführt, weil es hier zugleich auch um das Selbstverständnis der Philologie als Wissenschaft ging. Ich muß hier darauf verzichten, diese Auseinandersetzung nachzuzeichnen, wie ich es an anderer Stelle – freilich eher skizzenhaft – getan habe [40], und beschränke mich auf die Bestimmung der boeckhschen Position in dieser Mythologie-Debatte. Denn gerade in dieser z.T. recht diffizilen und unübersichtlichen Auseinandersetzung bringt Boeckh seine Auffassung von Philologie in ihrer Beziehung zur Philosophie und zur philoso-

[38] *Ibidem*, S. 186 f.

[39] F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde., Leipzig-Darmstadt 1810-1812, 1819² ff., 1837³ ff.

[40] A. HORSTMANN, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 23, 1979, S. 7 ff. und 197 ff., hier S. 30 ff.

phischen Spekulation noch einmal sehr deutlich zum Ausdruck. So gibt er, was den vermuteten philosophischen Gehalt der Mythen angeht, eindeutig Creuzer Recht und bescheinigt dessen aufklärerisch-rationalistischen Kritikern, insonderheit J.H. Voss und dem Hermann-Schüler Ch. A. Lobeck, die in den Mythen letztlich nur Phantastereien, mehr oder minder raffinierten Priesterbetrug oder aber banalen Volksglauben zu entdecken vermochten und alles daran setzten, dem «symbolischen Spuk» ein Ende zu machen, ein doch recht dürftiges Deutungsniveau und einen offenkundigen «Widerwillen gegen Ideen», der sich «mit einer groben und plumpen Polemik» begnüge (*Enzyklopädie,* 1877, S. 549). Dementsprechend ordnet Boeckh ja auch seinerseits den «Mythos» im zweiten Hauptteil seiner *Enzyklopädie,* der die «materialen Disciplinen der Alterthumslehre» darlegt, in den Abschnitt «Von dem gesammten Wissen des klassischen Alterthums» ein; denn daß der Mythos «die Keime des Wissens in Ahnungen der Phantasie (enthält), die aus dem religiösen Gefühl hervorgehen», und sich schließlich weiter zur «Wissenschaft, d.h. zur begriffsmässigen Erkenntniss» entfaltet (*ibidem,* S. 527), davon ist zunächst einmal auch Boeckh überzeugt. Doch ändert das nichts daran, daß er für den konkreten Versuch, die Geheimnisse des Mythos zu ergründen, die Wahrung der gültigen Standards historisch-empirischer Forschung verlangt, und diese Forderung sichert dem ansonsten eher mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommenen *Aglaophamus* Lobecks [41] immerhin das Kompliment, «kritisch vortrefflich» zu sein (*Enzyklopädie,* 1877, S. 549), wie sie umgekehrt Creuzer den Tadel einträgt, er habe «die symbolische Auslegung einseitig übertrieben» und daher enthalte auch «die nüchterne Kritik seiner Gegner viel Wahres» *(ibidem).* Zwar vermitteln in den Augen Boeckhs die «speculativ-philosophischen» «Constructionen» eines Schelling, Wagner, Baur, Hegel und Feuerbach gelegentlich vielleicht «allgemein anregende Gedanken»; doch sie müssen – so Boeckh – «erst durch die allein richtige philologische Forschung geprüft werden» *(ibidem,* S. 556). Wo man sich hingegen mit der Präsentation reiner philosophischer «Hirngespinnste» begnügt, da finden diese bei Boeckh ebensowenig Gnade wie die vielfältigen Spekulationen über «Ursprache», «Urvolk», «Urreligion» und «Ur-

[41] Ch. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres,* 2 Bde., Königsberg 1829.

philosophie», die er schon 1808 in seiner Abhandlung *Vom dem Uebergange der Buchstaben in einander* abgelehnt hatte [42].

Boeckh selber hat dem Gebiet der Mythologie und Mythenforschung zeitlebens mit Reserve und gewisser Skepsis gegenübergestanden und die Arbeiten seines Lieblingsschülers K.O. Müller auf diesem Felde zwar voller Anerkennung, Bewunderung und auch mit einer gewissen Faszination verfolgt, aber doch ohne echtes Bedürfnis und ernsthaftes Bestreben, nun auch seinerseits den «schlüpfrigen Pfad» der «Mythe» zu betreten. Und man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß der «heilige Schauer», von dem Boeckh in einem Brief vom 31.1.1820 an Müller spricht und der ihn seinem eigenen Bekunden nach daran hindert, «über diese Mauer zu springen» – «wenn ich auch gern einmahl durch eine Ritze gucke», wie Boeckh freilich hinzufügt [43] –, daß dieser Schauer letztlich nichts anderes ist als die Skepsis, ob und inwieweit sich denn hier die nötige Balance zwischen Spekulation und historischer Empirie tatsächlich halten ließe. Inhaltlich hat sich Boeckh in Fragen der Mythendeutung denn auch weitgehend K.O. Müller angeschlossen – dies sicherlich auch deshalb, weil Müller mit seinen stammesgeschichtlichen Untersuchungen einen wissenschaftlich, d.h. historisch-philologisch plausiblen Deutungsansatz und damit jene «möglichst sichere Methode historisch-kritischer Forschung» gefunden zu haben schien [44], die Boeckh für unverzichtbar hielt [45].

Daß Boeckh ungeachtet seiner persönlichen Zurückhaltung gegenüber Mythologica dennoch auch dieses Gebiet in seine Dar-

[42] *Kleine Schriften,* 3, S. 204 ff., hier S. 209; vgl. *Enzyklopädie,* 1877, S. 542 ff., wo sich eine Zusammenstellung von Werken zur Mythologie, z.T. mit kurzen Beurteilungen, findet.

[43] *Briefwechsel zwischen August Boeckh und Karl Otfried Müller,* S. 51.

[44] Vgl. K.O. MÜLLER, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie,* Darmstadt 1970 (Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1825).

[45] Vgl. *Enzyklopädie,* 1877, S. 556; *Briefwechsel zwischen August Boeckh und Karl Otfried Müller,* S. 167 (Brief Boeckhs vom 15.4.1825); dazu auch die Briefe Müllers vom 20.1.1818; 12.9.1818; 1.7.1819; 16.1.1825, 17.7.1827, 11.12.1829 (*ibidem,* S. 4 ff., 22 ff., 42 f., 163 f., 228 ff., 265 ff.); *Ueber die Pflichten der Männer der Wissenschaft* (1855), in *Kleine Schriften,* 2, S. 115 ff., bes. 118 f.; Brief Boeckhs vom 10.9.1825 an F.G. Welcker, in M. HOFFMANN, *August Böckh,* S. 163 f.; Brief vom 23.9.1857 an Welcker, *ibidem,* S. 205 f.

legungen des «materialen» Teils seiner *Enzyklopädie* ausführlich einbezieht, zeigt einmal mehr, daß es ihm ernst ist mit dem Bemühen, eine «Totalanschauung» von der «Idee des Antiken an sich», eine «Gesammtanschauung des Alterthums» zu gewinnen (*Enzyklopädie,* S. 57; 1877, S. 264). Boeckh bezeichnet diese Aufgabe der Philologie bekanntlich ganz allgemein als «Erkenntniss des Erkannten» (*Enzyklopädie,* S. 11). Da das «Erkennen eines Volkes» für Boeckh aber «nicht bloss in seiner Sprache und Literatur niedergelegt (ist), sondern seine ganze nicht physische, sondern sittliche und geistige Thätigkeit... ein Ausdruck eines bestimmten Erkennens (ist)» – denn «es ist in allem eine Vorstellung oder Idee ausgeprägt» –, da mithin alles «geschichtlich Producirte» als «ein Geistiges, welches in That übergegangen ist», ein «Erkanntes» darstellt, bildet dementsprechend auch «das ganze geistige Leben und Handeln», «die gesammte historische Erscheinung des Alterthums» als ein solches «Erkanntes» – man könnte auch sagen: vom λόγος Durch-waltetes – den Gegenstand der «Philologie des Alterthums» *(ibidem,* u. S. 56), der sich dann freilich wiederum nach den vier «grossen Sphären des Lebens: Staat, Privatleben, Kunst und Wissen» differenzieren läßt (*Enzyklopädie,* 1877, S. 264). Wenn nun aber richtig ist, was wir oben über Boeckhs ontologisch-geschichtsphilosophische Grundorientierung gesagt haben, so ist auch klar, daß für ihn eine solche «Totalanschauung» der «Idee des Antiken an sich» nicht isoliert, sondern nur im Kontext der weltgeschichtlichen Entwicklung gewonnen werden kann. Damit aber stellt sich als zentrale Frage einer Philologie des Altertums auch und vor allem die nach dem Verhältnis von:

4. Antike und Moderne

Unter der geschichtsphilosophischen Perspektive Boeckhs erscheint die Antike als Phase einer Entwicklung, die vom Alten Orient als der «frühesten Stufe der Bildung» über Griechen und Römer zum Christentum, dann über die «Germanischen Völker» ins «Mittelalter» und von dort über die «Wiederherstellung der Wissenschaften» in der Renaissance und die «in ihrer Folge... aus Deutschem Sinn hervorgegangene Reformation» bis in die eigene Zeit, konkret: bis in die Gegenwart des preußischen Staates

führt[46]. Dabei zweifelt Boeckh ebensowenig wie Hegel daran, «daß... ein Weltplan durch die Geschicke der Völker gehe, oder was einerlei ist, die Vorsehung die Lenkerin der Weltgeschichte sei, und Völker und Staaten ihr als vollbringende Werkzeuge dienen»[47]. Wenn aber die «Weltgeschichte... einen, obwohl langsamen und in vielfach gebogenen, zeitweise rückläufigen Schlangenlinien sich hinwindenden Fortschritt zeigt»[48], stellt sich – zumal angesichts der verbreiteten neuhumanistischen Idealisierung besonders der griechischen Antike als einer unvergleichlichen, unerreichbaren und nicht zu überbietenden Epoche – umso dringlicher die Frage nach dem (besonderen?) geschichtlichen Stellenwert des griechisch-römischen Altertums. Das aber ist letztlich die Frage eben nach dem Verhältnis von Antike und Moderne, mit der Boeckh, wie er selbst zu verstehen gibt, seinerseits noch einmal an jene im 17. Jahrhundert von Ch. Perrault ausgelöste, in Deutschland dann namentlich von W. von Humboldt, F. Schlegel und Schiller mit neuen Perspektiven und Argumenten weitergeführte «Querelle des Anciens et des Modernes» anknüpft, an den – wie Boeckh es ausdrückt – «Kampf des Antiken und Modernen», der in der Philologie zum Austrag komme (*Enzyklopädie*, S. 27)[49].

Boeckhs Urteil über Rang und geschichtliche Bedeutung der (griechisch-römischen) Antike im Verhältnis zur Moderne ist differenziert – auch dies hat ja bekanntlich innerhalb der «Querelle» durchaus Tradition[50]. Dabei stellt sich die Frage natürlich gerade für Boeckh nicht nur mit Blick auf Kunst und Dichtung, von deren unüberbietbarer Vortrefflichkeit er selbstverständlich ebenso überzeugt ist wie die meisten seiner gebildeten Zeitgenossen; «... noch stehen die poetischen Werke des Alterthums höher als

[46] *Die Vorsehung, nicht der Zufall regiert die Welt*, in *Kleine Schriften*, 2, S. 73 ff.

[47] *Ibidem*, S. 76.

[48] *Ueber das Verhältniß des Staates zum Erziehungs- und Unterrichtswesen (1862)*, in *Kleine Schriften*, 3, S. 91 ff., hier S. 99.

[49] Vgl. auch *Vom verschiedenartigen Fortschritt in den menschlichen Dingen (1850)*, in *Kleine Schriften*, 2, S. 387 ff., hier S. 388 f.

[50] Vgl. M. Fuhrmann, *Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die Deutsche Klassik*, in M. Fuhrmann, *Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition*, Stuttgart 1982, S. 129 ff., hier bes. 134.

alle andern, was nur die nicht einsehen, die eine oberflächliche Kenntniss davon haben», heißt es dazu kategorisch in der *Enzyklopädie* (S. 31). Die Frage stellt sich vor allem in Hinsicht auf Philosophie und Wissenschaft. Und da leugnet Boeckh keineswegs, daß die Entwicklung über den Wissensstand der Antike inzwischen hinweggegangen ist – insbesondere dort, wo Erkenntnis auf Erfahrung und Experiment beruht, d.h. im naturwissenschaftlichen Bereich:

«Uns hat die Empirie oder zu Deutsch die Erfahrung groß gemacht, und in dieser erfahrungsmäßigen Erforschung der Natur liegen unsere gewaltigen und einleuchtendsten Fortschritte. Es giebt aber noch eine andere Seite der Erfahrung außer der von der Natur: es ist die Erfahrung von menschlichen Dingen, die Erforschung alles Geschichtlichen. Wer wollte läugnen, daß auch darin ein starker Fortschritt stattfinde?» [51].

Doch damit ist nicht gesagt, daß die Erkenntnisleistungen der Antike allesamt überholt wären. Denn wenn «der einleuchtendste und wichtigste Fortschritt... auf dem empirischen Felde und... auf empirischer Grundlage (ruht)», bleiben andererseits Bereiche, «worin die Menschheit und namentlich ihr Erkennen am langsamsten vorrückt». Und dies ist das Feld der spekulativen Erkenntnis; denn – so Boeckh:

«... je unsinnlicher, innerlicher, geistiger die Dinge sind, desto unmerklicher, geringer, bestrittener ist in ihnen der Fortschritt» [52].

Damit behält die Antike jedenfalls dort, wo es um die «großen Ideen des schöpferischen Geistes» geht, ihren Rang; denn

«... die hochbegabten Naturen aller Zeiten, sogar der ältesten, sind von der ganzen Fülle der frei erschaffenden übersinnlichen Kraft beseelt: die Tiefe der geistigen Anschauung wächst keineswegs mit den Zeiten; der geistige Inhalt mehrt sich nicht wie die Summe der Erfahrungen, sondern wiederholt sich vielmehr in den ausgezeichnetsten Individuen, lebt in jedem derselben ganz und ungetheilt, obgleich in seiner Darlegung mannigfach bedingt und modificirt, und vorzüglich nur in diesen Modificationen... scheint hier der Fortschritt zu liegen. So zieht sich durch alle Zeiten eine... dem Geiste selber entstammende Offenbarung der erhabensten speculativen Gedanken... Diese großen Ideen des schöpferischen Geistes... lassen sich... nur klarer herausstellen... Eben weil sie uralt und eine Prometheische Mitgabe für die Menschheit auf ihrem dornenvollen Lebenspfade sind, behält das Alterthum einen unvergänglichen Werth für die gesammte Nachwelt: denn es hat in jugendlicher Frische der Begeisterung jene Ideen erzeugt und ausgeprägt und genährt

[51] *Vom verschiedenartigen Fortschritt in den menschlichen Dingen*, in *Kleine Schriften*, 2, S. 389.

[52] *Ibidem*, S. 390.

und gepflegt, und die Späteren können, zumal bei der immer mehr wachsenden Herrschaft kalter Verständelei und zersetzender Kritik Geist und Gemüth an jener heiligen Flamme immer neu erwärmen und nähren. Wenn noch Jahrtausende hindurch fernerhin philosophirt wird, werden Platon und Aristoteles immer den hohen Rang behaupten, den sie Jahrtausende lang unter den Philosophen einnahmen und noch einnehmen unter den großen Denkern, die unserem Vaterlande zur Zierde gereichen: schon diese Namen genügen um zu zeigen, daß im Gebiete der Philosophie in Rücksicht der letzten Gründe der Fortschritt nicht von der Art ist wie in den empirischen Kenntnissen» [53].

Ähnlich gering zeigt sich der «Fortschritt» Boeckh zufolge nicht nur in der «Poesie»; am «allerschwierigsten» und «langsamsten» erscheine er «in dem Innerlichsten, dem Religiösen», womit dann auch «die sittlichen Lebensverhältnisse und sittlichen Grundsätze in sehr genauer Verbindung» stünden [54].

Soweit es die Geistesgeschichte – präziser: die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte betrifft, modifiziert sich mithin der Begriff des Fortschritts selbst.

Er ist nicht linear zu denken, sondern bedeutet eine Vereinigung der entgegengesetzten Ansichten, «daß nichts Neues unter der Sonne geschehe, und wiederum daß der Fuß nicht zweimal durch denselben Fluß wandle» [55]: In der Verbindung von geradlinigem Fortschreiten und 'ewiger Wiederkehr des Gleichen' wird die Entwicklung des menschlichen Wissens zur Spiralbewegung. Die Antike bleibt insoweit unüberbietbar, ohne daß damit jeglicher Fortschritt ausgeschlossen wäre:

«Das Erkennen des menschlichen Geschlechts ist eine zusammenhängende Kette geistiger Thätigkeiten, in welcher Altes und Neues untrennbar verschlungen sind; dieses wurzelt in jenem, aber aus der alten Wurzel treiben neue Sprossen, und so ist dieselbe Wahrheit zugleich alt und neu, und in der entwickeltern Wiedererzeugung liegt ein Fortschritt, nur nicht eben ein geradliniger, sondern er ist einer Schraubenlinie vergleichbar, in welcher die Bewegung in Kreisform umkehrend dennoch niemals wieder zu dem Ausgangspunkte zurückkommt, sondern in einer alle Kreise schneidenden Richtung, oft freilich unter mannigfachen Abirrungen auch von diesem Pfade, weiter und weiter auf andere Punkte vorrückt» [56].

[53] *Ibidem*, S. 390 f.

[54] *Ibidem*, S. 391 ff.

[55] *Ueber die Wissenschaft, insbesondere ihr Verhältniß zum Praktischen und Positiven*, in *Kleine Schriften*, 2, S. 90.

[56] *Ibidem*.

So besteht die fortdauernde Erkenntnisaufgabe letztlich eher darin, die mit der Zeit gehäufte «Summe der Erfahrungen» immer wieder von dem «Geiste» verarbeiten und auf das «Geistige» zurückbeziehen zu lassen, so daß «die ewigen Ideen des menschlichen Geschlechts», jene «unvergänglichen Uranschauungen in ein reineres Licht treten» [57].

Doch beschränkt sich Boeckhs Perspektive eben nicht allein auf Philosophie und Wissenschaft. So kommt er mit Blick auf den «Hellenischen Geist» schließlich zu dem umfassenderen Resümee, er, der «Hellenische Geist», sei es gewesen, «der zuerst aus jener Gebundenheit aufstrebte zum individuellen Bewußtsein und zur Freiheit, die er zunächst als politische verwirklichte: ihm ist es gelungen, Seele und Leib in edler Harmonie und Schönheit auszubilden, den Grund der Künste und Wissenschaften, zumal der Philosophie als der Wissenschaft der Wissenschaften zu legen, dieselben soweit seine Eigenthümlichkeit es zuließ und nach dieser Eigenthümlichkeit, ja zum Theil sogar unbedingt zu vollenden, das Hellenische Volk, für lange Zeit und fast den ganzen damals bekannten Erdkreis, zum Normalvolk zu machen und unvergängliche Muster auch für alle folgenden Zeiten zu hinterlassen» [58].

Wenn indes auch und gerade in diesem allgemeineren Sinne – an anderer Stelle (*Enzyklopädie,* S. 25) – etwa davon gesprochen wird, daß die Erkenntnis des Altertums «Erkenntniss des Edelsten» sei, «was der menschliche Geist in Jahrtausenden hervorgebracht hat», und immer wieder vom exemplarischen Charakter namentlich des Griechentums und seiner Leistungen die Rede ist, läßt sich doch nicht übersehen, daß sich der Gedanke des (zeitlosen) V o r b i l d e s mehr und mehr mit dem Gedanken des (geschichtlichen, insbesondere geistesgeschichtlichen) F u n d a m e n t s verbindet – etwa in der bereits zitierten *Enzyklopädie*-Stelle, wo die These vertreten wird, daß «noch... alle Geschichte ihrer einen Hälfte nach auf dem Alterthum (beruht)» und «noch... keiner ein ordentlicher Philosoph werden (wird), der nicht die Geschichte aller Systeme, das Werden der Philosophie von Anbeginn von Neuem durchlebt hat» (S. 31); oder wenn die «Cultur der Griechen und Römer» schlicht als «die Grundlage unserer

[57] *Ibidem,* S. 90 f.

[58] *Die Vorsehung, nicht der Zufall regiert die Welt,* in *Kleine Schriften,* 2, S. 73.

gesammten ‹Bildung› erscheint *(ibidem,* S. 21)[59].

So wird der Versuch, das antike 'Erbe' bewußt auszuschlagen, von Boeckh denn auch folgerichtig als mangelndes Wissen um die eigenen geschichtlichen Wurzeln und als absurder Versuch kritisiert, mit diesen zugleich die eigenen Grundlagen zu zerstören. In seiner Rede zur Eröffnung der 11. Versammlung «Deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten» im Jahre 1850 hält es Boeckh demgemäß «für eine titanische Auflehnung gegen die Weltgeschichte, wenn selbst der weiseste Mann oder das gebildetste Volk oder Zeitalter alles Alte im Sturmschritt der Emancipationswuth niederwerfen und alle Lehren der Vorwelt verschmähend allein aus sich eine neue Welt des Wissens und Handelns aufbauen wollte...»; denn

«vermöge des Entwickelungsganges, welchen die Europäische Menschheit nicht ohne die Vorsehung genommen hat, (ist) unser ganzes Wissen mit tausend und aber tausend Fäden in das Antike so verschlungen und verwachsen, daß man nicht willkürlich dieses eine herausschneiden kann, ohne das ganze Gewebe zu zerstören; und finge man erst an, die ältere Hälfte der Menschengeschichte und alles was das Alterthum uns vorgearbeitet hat zu vernachlässigen, so würden wir, um auf eigenen Füßen zu stehen, den Füßen den Boden entziehen, auf welchem sie gehen gelernt haben, oder die Grundmauern zerstören, nachdem wir bis zum Baue des Daches gekommen zu sein uns vorstellen»[60].

Freilich weiß auch Boeckh, daß es sich hier nicht um einen bruchlos-kontinuierlichen 'Überlieferungszusammenhang' handelt; denn das Altertum ist nicht nur – im Gegensatz gegen die «neuere Zeit», die «erst noch im Produciren begriffen ist» und bei der somit «ein Abschluss überhaupt nicht so fest gemacht werden kann» – «abgeschlossen», sondern als solches eben auch «entfernter, entfremdeter, unverständlicher und fragmentarischer und bedarf daher der Reconstruction in höherem Grade» *(Enzyklopädie,* S. 12). Es besteht demnach zwar Kontinuität zwischen Antike und Moderne, aber sie ist 'gebrochen', und so hat philologisch-historische Erkenntnis auch und gerade die Aufgabe, genau diese Vermittlung zwischen dem zugleich vertrauten u n d fremden Altertum und

59 Vgl. auch *De homine ad humanitatem perfectam conformando* (1819), in *Kleine Schriften,* 1, S. 68 ff.; *De philosophiae et historiae cum ceteris disciplinis coniunctione* (1826), in *ibidem,* S. 138 ff., bes.142 f.

60 *Von der Philologie, besonders der klassischen in Beziehung zur morgenländischen, zum Unterricht und zur Gegenwart,* in *Kleine Schriften,* 2, S. 183 ff., hier S. 196 f.

der eigenen Gegenwart zu leisten – im Dienste eines «Ideals der Zukunft» (*Enzyklopädie,* 1877, S. 300):

«Die Ideen des Alterthums müssen und können in lebendige Beziehung zu dem modernen Denken gesetzt werden...» (*Enzyklopädie,* S. 27); denn es ist «überhaupt die Aufgabe alle Gegensätze der antiken und modernen Bildung zu vermitteln und auszugleichen» (*Enzyklopädie,* 1877, S. 300).

Das aber bedeutet auch, daß es hier nicht nur um «Rezeption» im Sinne einfacher Anknüpfung und wiederherstellender Übernahme, um schlichte «Reproduction» zu gehen hat. Vielmehr begreift Boeckh die «Erkenntnis des Erkannten» ebensosehr als «Kritik», d.h. als «Beurtheilung», die dem «Erkannten» «in dem eigenen Denken seinen Platz» anweist (*Enzyklopädie,* S. 20) – oder um es in einer Formulierung K. Gründers auszudrücken: als «Akt der Krisis, der Scheidung von möglich und unmöglich, von Nähe und Verlust, Erinnerung und Abschied, Aufnahme und Verwerfung, Leben und Tod» [61].

So gehört zur philologisch-historischen Erkenntnis des Altertums eben auch die Identifizierung seiner «Mängel» strukturell hinzu [62]. Idealisierungen ohne 'kritisches Bewußtsein' können diesem wissenschaftlich anspruchsvolleren Verständnis von Philologie und Altertumskunde mithin nicht mehr genügen. Auch und gerade jene «Rückseiten» gilt es zu sehen, von denen am Schluß der *Staatshaushaltung der Athener* so eindringlich die Rede ist:

«Wir verkennen nicht das Große und Erhabene in der Geschichte der Hellenen: wir geben zu, daß manches besser war als in unsern Staaten, besser als in dem bis zum Abscheu verderbten Römischen Reiche, in dem knechtisch niedergebeugten Morgenlande; aber vieles war auch schlechter als das Unsrige. Nur die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit schaut überall Ideale im Alterthum; die Lobpreisung des Vergangenen und Unzufriedenheit mit der Mitwelt ist häufig bloß in einer Verstimmung des Gemüthes gegründet oder in Selbstsucht, welche die umgebende Gegenwart gering achtet, und nur die alten Heroen für würdige Genossen ihrer eingebildeten eigenen Größe hält. Es giebt Rückseiten, weniger schön als die gewöhnlich herausgekehrten: betrachtet das Innere des hellenischen Lebens im Staate und in den Familienverhältnissen: ihr werdet selbst in den edelsten Stämmen, zu welchen Athen ohne allen Zweifel gerechnet werden muß, ein tiefes sittliches Verderben bis ins innerste Mark des Volkes eingedrungen finden» [63].

[61] K. GRÜNDER, *Perspektiven für eine Theorie der Geschichtswissenschaft,* in «Saeculum», 22, 1971, S. 101 ff., hier S. 109.

[62] Vgl. *Enzyklopädie,* 1877, S. 285 ff.

[63] A. BÖCKH, *Die Staatshaushaltung der Athener,* 1886[3], 1, S. 710.

Ebenso naiv aber wie 'kritiklose' Verherrlichung wäre – wir deuteten es an – jeder Versuch, das Altertum in dieser seiner Eigenart allein aus sich heraus, isoliert, verstehen zu wollen. Denn da die philologisch-historische Erforschung des «Einzelnen» ja nur gelingt im Rahmen jenes «Zirkels» zwischen diesem und dem «Ganzen», läßt sich die Antike – schon wissenschaftstheoretisch gesehen – ü b e r h a u p t n u r erfassen im Kontext der weltgeschichtlichen Entwicklung und damit in ihrer Entgegensetzung zur Moderne. Die Reflexion auf diesen Gegensatz stellt für Boeckh daher nicht etwa eine zusätzliche Erkenntnisleistung dar, auf die der Altertumsforscher zur Not auch verzichten könnte, sondern ein integrierendes Moment der Altertumswissenschaft selbst:

«... niemand kann das Alterthum aus sich ergründen ohne die Anschauung des Neueren» (*Enzyklopädie,* S. 6).

Boeckh trägt dem Rechnung, indem er im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteils seiner *Enzyklopädie,* der «Allgemeinen Alterthumslehre», sogleich ausführlich auf das Verhältnis von Antike und Moderne und die hermeneutisch-kritische Funktion einer solchen Reflexion zu sprechen kommt. Dabei erweist sich indes der Begriff der «Antike» selbst zunächst einmal als nicht ganz unproblematisch:

«Ueberhaupt könnte es aber unzulässig erscheinen so im Allgemeinen und ohne Unterschied von einem Charakter des Antiken zu sprechen; denn das Alterthum umfasst die verschiedenartigsten Nationalitäten. Im antiken Orient, soweit derselbe mit dem Abendlande geschichtlich zusammenhängt, finden wir bedeutende Culturvölker, wie die Inder, Perser, Babylonier, Phöniker, Juden; dazu kommen Aegypter und Karthager und die Barbaren des Occidents, und auf dem Gebiete des sogenannten klassischen Alterthums selbst tritt dann wieder der Unterschied des Griechischen und Römischen hervor. Wie kann man also in dieser Mannigfaltigkeit einen gemeinsamen Charakter auffinden? Indess eine genauere Untersuchung ergiebt, dass die gesammte antike Cultur ihren Höhepunkt im Hellenischen erreicht und hier wirklich zu einer klassischen Vollendung gelangt; der Charakter des Hellenischen ist das eigentlich Antike, und findet sich in seinen Grundzügen, nur mit einer bestimmten Einseitigkeit ausgeprägt, auch im Römischen wieder. Um also eine Anschauung des Antiken zu erlangen, muss man zunächst das Griechische zu Grunde legen. Dies steht auf der einen Seite im Gegensatz zu dem Orient, aus welchem die Hellenen wie alle indogermanischen Völker stammen, wo der Charakter des Antiken aber nicht vollständig entwickelt ist, sondern noch gleichsam im Keime erscheint; auf der andern Seite bildet das Moderne, zu dem das Römische hinüberleitet, den Gegensatz. Durch Vergleichung hebt sich jeder Gegenstand klarer hervor; also ist schon von diesem Gesichtspunkt eine Vergleichung des Antiken mit dem Modernen zweckmässig; doch hat sie hierbei nur einen subsidiarischen Werth; denn das, was verglichen wird, muss als primitiv vergleichungslos vorhanden im Bewus-

stsein vorausgesetzt werden, d.h. durch die hermeneutische Auffassung gegeben sein. Allein die Vergleichung ist zugleich das Mittel kritisch die Stufe festzustellen, welche das Alterthum in der Entwickelung der Menschheit einnimmt, und erst dadurch kann, wie wir (oben, S. 258) gesehen haben, der Charakter des Antiken erkannt werden» (*Enzyklopädie,* 1877, S. 264 f.).

Ich muß es mir hier ersparen, Boeckhs Charakterisierung des «Hellenischen» als des «eigentlich Antiken» im einzelnen nachzuzeichnen, und begnüge mich stattdessen mit seinem Fazit dazu. Danach läßt sich der «Unterschied des Antiken und Modernen» auf sieben «Kategorien» zurückführen. Sie lauten:

Antike	*Moderne*
«Herrschaft der Natur	Herrschaft des Geistes
Gebundenheit	Freiheit
Individualität	Universalität
Streben nach Vielheit	Streben nach Einheit
Realismus	Idealismus
Aeusserlichkeit	Innerlichkeit
Objectivität	Subjectivität» (*ibidem,* S. 266).

In diesen «begrifflichen Gegensätzen» lasse sich «die Anschauung des Alterthums allseitig darstellen», indem man dieselben «in den einzelnen Sphären des antiken Lebens» nachweise. Dabei sei allerdings vor jeglicher Schematisierung zu warnen. Denn man müsse – so Boeckh – «berücksichtigen, dass sich die entgegengesetzten Begriffe nicht ausschliessen, und dass im Alterthum einzelne Individuen der allgemeinen Entwickelung vorausgeeilt sind, während die Neuzeit wieder auf manchen Punkten zurückgeblieben, ja zeitweilig zurückgeschritten ist» (*ibidem,* S. 266 f.).

Auch hier zeigt sich Boeckh bei aller geschichtsphilosophischen Orientierung als nüchterner Altertumsforscher, der auch den eigenen Voraannahmen gegenüber die gebotene Skepsis bewahrt. Und mit der Skizzierung des Gegensatzes von Antike und Moderne ist die Philologie ja auch keineswegs schon am Ziel all ihrer Bemühungen; denn wie konkret dieser Gegensatz jeweils auch angeschaut werden mag: immer bildet eine solche «Anschauung» zugleich den Ausgangspunkt für eine neue Runde in jener großen Erkenntnisspirale, durch die die Philologie als unabschließbare, als unendliche Aufgabe der «Approximation» definiert ist[64].

[64] Vgl. *Enzyklopädie,* S. 86 u.ö.

III. *Ausblicke*

In diesem Schlußabschnitt möchte ich an Boeckhs Antike-Rezeption, soweit ich hier ein Bild von ihr vermitteln konnte, resümierend noch einmal solche Aspekte hervorheben, die im Blick auf die weitere Entwicklung von Philologie und Altertumsforschung im 19. Jahrhundert bedeutsam erscheinen. Nicht nur aus Zeitgründen soll dies lediglich skizzenhaft und eher thesenartig geschehen. Ich hoffe, daß sich einiges davon in der Diskussion aufgreifen und weiter ausführen läßt – das eine oder andere vielleicht auch im Zusammenhang mit den folgenden Referaten. Es sind 6 Punkte, die ich ansprechen möchte:

1. Indem Boeckh die Philologie allgemein als «Erkenntnis des Erkannten» definiert, d.h. als 'historische Geisteswissenschaft' mit «Geschichte» gleichsetzt und als ihr einheitstiftendes Moment auf der Gegenstandsseite «das Princip eines Volkes oder Zeitalters» identifiziert (*Enzyklopädie,* S. 57), sind nun neben der «klassischen», auf Griechen und Römer bezogenen Philologie grundsätzlich auch – soweit die Gegenstandsvoraussetzung erfüllt ist – andere Philologien, insbesondere die «Philologie des Mittelalters und der neueren Europäischen Völker» wissenschaftstheoretisch möglich [65]. Die «klassische Philologie», traditionell d i e Philologie schlechthin, ist damit zu einer unter anderen, das «klassische Altertum» zu einem möglichen Forschungsgegenstand unter vielen relativiert. Daß dies für die Legitimation des Fachs eine neue Problemdimension bedeutete, wurde indes erst sehr viel später realisiert – möglicherweise sogar zu spät!

2. Mit der erklärten Zielsetzung einer umfassenden Altertumsforschung im Sinne des wolfschen Neuansatzes gerät Boeckh als Vertreter der sog. «Sachphilologie» in den Konflikt mit der «Wortphilologie» G. Hermanns. Der vor allem auch in der Schülergeneration (bis in die 30er Jahre) geführte Streit läßt – soweit es sich nicht um persönliche Animositäten bzw. konkrete Sachdifferenzen handelt – zwei unterschiedliche Traditionen von

[65] *Von der Philologie, besonders der klassischen in Beziehung zur morgenländischen, zum Unterricht und zur Gegenwart,* in *Kleine Schriften,* 2, S. 186.

«Philologie», aber zugleich auch zwei unterschiedliche Phasen ihrer historischen Entwicklung deutlich werden. Während Hermann die Philologie dem gängigen engeren Begriffsgebrauch gemäß auf den Bereich von Sprache und Literatur begrenzt wissen wollte, griff Boeckh – auch in Anspielung auf Eratosthenes – den weitgefaßten Begriff von Philologie auf, wonach die Welt des λόγος in ihrer ganzen Breite und Vielfalt das Objekt bildete. Dabei erscheint Hermann noch ganz dem aufklärerisch-rationalistischen Glauben an die Ungeschichtlichkeit der Vernunft verhaftet und fest von der zeitlosen Klassizität der «Werke» überzeugt, wohingegen bei Boeckh unter dem Einfluß von deutschem Idealismus und Romantik bereits der Schritt über die Schwelle des historischen Bewußtseins getan ist [66].

3. Boeckhs philologisches Konzept eröffnete die Möglichkeit, Altertumsforschung im Sinne eines arbeitsteiligen Gemeinschaftsunternehmens – Wissenschaft als «Großbetrieb» – zu betreiben. Seine eigene Praxis lieferte insbesondere mit dem *Corpus Inscriptionum Graecarum* und der *Staatshaushaltung der Athener* entscheidende Impulse für die Realisierung eines solchen Programms: Epigraphik, Archäologie und Kunstgeschichte, Münzkunde und Metrologie, Stammesgeschichte, Mythenforschung und Wirtschaftsgeschichte sind einige jener Arbeitsfelder, die Boeckh Wesentliches verdanken. Demgegenüber stehen die – ebenfalls großbetrieblich organisierten – Editionsunternehmen eher in der Tradition der «Wortphilologie» hermannscher Prägung, die im Zuge des 19. Jahrhunderts die Textkritik zu der philologischen Methode schlechthin avancieren läßt [67], die boeckhschen Vorstel-

[66] Zum Streit zwischen Boeckh und G. Hermann vgl. u.a.: C. BURSIAN, *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart,* S. 665 ff.; C. LEHMANN, *Die Auseinandersetzung zwischen Wort- und Sachphilologie in der deutschen klassischen Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts,* Diss. Phil. Humboldt-Universität, Berlin 1964; E. VOGT, *Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie,* in *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften,* hrsg. von H. FLASHAR - K. GRÜNDER - A. HORSTMANN, Göttingen 1979, S. 103 ff.

[67] Vgl. dazu u.a. auch A. HORSTMANN, *Die Forschung in der Klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts,* in *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts,* hrsg. von A. DIEMER, Meisenheim am Glan 1978, S. 27 ff., hier S. 50 f.

lungen einer Gesamtanschauung des Altertums hingegen in den Hintergrund drängt und der Tendenz zur Zersplitterung in Detailforschung weiteren Vorschub leistet. Erst in U. von Wilamowitz-Moellendorff findet Boeckhs Programm – ungeachtet mannigfacher Unterschiede in den wissenschaftlichen und auch weltanschaulichen Positionen – einen neuen und überdies höchst erfolgreichen Verfechter. Boeckhs Idee, in einem Werk mit dem Titel *Hellen* die Resultate seiner Forschungen über das griechische Volk zusammengefaßt niederzulegen [68], erscheint indes am ehesten noch in J. Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte* wiederaufgegriffen.

4. Die auf breiter Front vorgenommene Erforschung des antiken Lebens in all seinen «Sphären» – «Staat, Privatleben, Kunst und Wissen» (*Enzyklopädie,* 1877, S. 264) –, wie Boeckh sie forderte, lenkt den Blick von den großen «klassischen» Werken der Kunst und Literatur verstärkt auf deren politische und gesellschaftliche Voraussetzungen und damit auch auf die Zustände und Institutionen («Altertümer») der antiken Alltagswelt. In diesem Sinne mit dem Ziel einer möglichst detaillierten und exakten Vergegenwärtigung des Altertums in all seinen Erscheinungsformen betrieben, befördert die Philologie ihrerseits am stärksten die Historisierung und 'Entzauberung' ihres einstmals «klassischen Ideals». Sie stößt damit dann freilich auf entschiedenen Widerstand bei denen, die – von F.G. Welcker bis hin zu W. Jaeger und darüber hinaus – Philologie emphatisch als Beschäftigung mit klassischen «Texten» von bloß historisch interessierter Altertumswissenschaft unterschieden wissen wollen, welche in solchen klassischen Texten allenfalls «Quellen» zu sehen vermag [69]. Merkwürdig genug, daß andererseits selbst ein so erklärter Gegner jeglicher Klassizitätsprämisse innerhalb philologischer Forschung wie Wilamowitz als Ziel seiner allein der historischen Objektivität verpflichteten Philologie dann doch «das reine beglückende Anschauen des in seiner Wahrheit und Schönheit Ver-

[68] Vgl. dazu auch Boeckhs Brief vom 20.10.1815 an Sigmund von Reizenstein, in *August Böckh und Sigmund von Reizenstein in ihrem Briefwechsel,* hrsg. von O. Crusius, Heidelberg 1903, S. 24 ff., hier bes. 26 f.; vgl. auch *ibidem,* S. 6 f.

[69] Vgl. dazu u.a. A. Horstmann, *Die «Klassische Philologie» zwischen Humanismus und Historismus,* S. 60 f.

standenen» nennt [70].

5. Die Geschichte der Antike-Rezeption ist auch – zumindest implizit – eine Geschichte des nationalen Selbstverständnisses. Boeckhs Position muß man hier in einem geistesgeschichtlichen Entwicklungszusammenhang sehen, der – was den deutschen Sprachbereich angeht – neben einer eher aufgeklärt-europäischen Sicht des klassischen Altertums, etwa bei Goethe und Schiller, auch eine sich mehr und mehr verstärkende, deutlich national orientierte Antike-Rezeption hervorgebracht hat, die in kritischer Wendung gegen die romanische Tradition und (kulturelle) Übermacht Frankreichs die spezifische Wesensverwandtschaft zwischen klassischem Hellenentum und deutschem Nationalcharakter behauptete, der in unvergleichlicher Weise für das Verständnis der Griechen prädestiniert sei (Lessing, Herder, W. von Humboldt, F. Schlegel) [71]. Zwar greift auch Boeckh gelegentlich auf die These von der besonderen Nähe zwischen Griechen und Deutschen zurück [72] und sieht wohl auch die Parallele zwischen dem Freiheitskampf der Griechen gegen die Perser und den Befreiungskriegen der Deutschen gegen das Frankreich Napoleons [73]; doch läßt sich von einer Vereinnahmung der griechischen Antike zur Bildung eines nationalen Mythos bei Boeckh – ungeachtet seiner patriotischen, preußisch-deutschen Überzeugungen – nicht sprechen. Hier führt der Weg auch wohl weniger über die klassische Philologie als über die Germanistik und deren nationale Interpretation der Weimarer Klassik [74].

[70] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Geschichte der Philologie*, Leipzig 1959 (Nachdruck der Ausgabe 1921), S. 1.

[71] Vgl. M. FUHRMANN, *Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die Deutsche Klassik*, S. 141 ff.

[72] Vgl. A. BOECKH, *De homine ad humanitatem perfectam conformando*, in *Kleine Schriften*, 1, S. 75; *Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher* (1808), in *ibidem*, 7, 1872, S. 1 ff., hier S. 38.

[73] Vgl. M. HOFFMANN, *August Böckh*, S. 31 f.; dazu auch Boeckhs Rede von 1857, *ibidem*, S. 460 f., in der Berlin mit Athen verglichen wird.

[74] Vgl. M. FUHRMANN, *Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die Deutsche Klassik*, S. 148.

6. Mit dem zuletzt genannten Punkt ist noch einmal sehr unmittelbar die Frage nach dem Verhältnis von Antike und Moderne, von Fremdheit und Vertrautheit des Altertums angesprochen. Betrachtet man die Entwicklung von Philologie und Altertumswissenschaft speziell mit Blick darauf vor dem Hintergrund des boeckhschen Ansatzes, so stellt sie sich, wie mir scheint, auch und gerade als Geschichte des Verlusts der Reflexion auf dieses Verhältnis dar und damit als Geschichte des Verlusts der Dialektik von Antike und Moderne. Die produktive, provozierende «Fremdheit» des klassischen Altertums, die sich Boeckh womöglich auch durch den bewußten Verzicht auf «Autopsie» erhalten wollte [75], fordert nicht mehr den Versuch einer echten «denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben» [76] heraus, sondern wird – gewissermaßen undialektisch – beseitigt und durch problemlose Vertrautheit ersetzt: die Griechen als «Menschen wie du und ich». So möchte schon Niebuhr «die Alten... an das Leben und die Wirklichkeit immer mehr hinanbringen» [77]; für Th. Mommsen gilt es, «die Alten herabsteigen zu machen von dem phantastischen Kothurn, auf dem sie der Masse des Publikums erscheinen, sie in die reale Welt, wo gehaßt und geliebt, gesägt und gehämmert, phantasiert und geschwindelt wird, den Lesern zu versetzen», und darum läßt er aus dem «Konsul» den «Bürgermeister» werden [78]. Und seinem Schwiegersohn Wilamowitz schließlich, der doch gerade geschichtlichen Sinn als Bewußtsein auch des historischen Abstandes zur *condicio sine qua non* von Wissenschaftlichkeit erklärt hatte – just ihm gerät bei dem Versuch, die Antike so zu «verlebendigen», daß deren Menschen zu 'Menschen aus Fleisch und Blut' werden, eben dieser Abstand völlig aus dem Blick: Isokrates wird zum «Journalisten»,

[75] Zu Boeckhs Abneigung gegen Reisen nach Griechenland vgl. u.a. seinen Brief vom 28.11.1852 an F.W. Thiersch, in M. HOFFMANN, *August Böckh,* S. 261; allgemein zur Scheu vor der Autopsie Griechenlands vgl. W. REHM, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens,* Bern-München o.J. (1968⁴), S. 1 ff.

[76] H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen 1975⁴, S. 161.

[77] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über römische Alterthümer,* hrsg. von M. ISLER, Berlin 1858, S. 23; vgl. dazu K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit,* Darmstadt 1972, S. 41.

[78] Brief vom 26.11.1854 an W. Henzen, mitgeteilt bei K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff,* S. 106 ff.

Xenophon zum «Major a.D.» und der Kreis um Sappho zum «Mädchenpensionat» [79]. Allgemeiner gesprochen: Im Vertrauen auf die Möglichkeit, sich unmittelbar in das Altertum «versetzen» und «einfühlen» zu können, verwandelt sich das für die Verschiedenheit der Epochen so sensibilisierte historische Bewußtsein in den Glauben an die allgemeine, zeitlos gleiche Menschennatur: Odo Marquard hat dies treffend den «Ahistorismus des historischen Sinns» genannt [80]. Nietzsche hat dieser vermeintlichen Nähe zwischen Altertumsforschern und klassischer Antike entschieden widersprochen und dabei immer wieder die so gar nicht ins vertraute Bild passende «Inhumanität» des gerade darin «klassischen» Griechentums unterstrichen [81]; doch Nietzsche gehörte bekanntlich nicht zur «Zunft»!

Ich komme zum Schluß:

Boeckhs Bedeutung innerhalb der wissenschaftlichen Antike-Rezeption des 19. Jahrhunderts resultiert zunächst aus seiner eindrucksvollen Arbeit in der konkreten Praxis von Forschung und Lehre. Sie gründet sich aber auch – und nicht zum wenigsten – auf das dabei bewiesene philosophische Reflexionsniveau, das ihn unter seinen philologischen Kollegen nicht nur im 19. Jahrhundert eher zur Ausnahmeerscheinung stempelt, ihn dafür aber als Gesprächspartner für die gegenwärtige Diskussion über die Probleme der Geisteswissenschaften umso attraktiver macht. Die Komplexität seiner philologischen Konzeption läßt diese zugleich auch als «Kontrastfolie» geeignet erscheinen, vor der sich die Geschichte von Philologie und Altertumswissenschaft im 19. Jahrhundert (und darüber hinaus) sehr deutlich als «Geschichte steigender Forschungsproduktivität bei ständig wachsender

[79] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechische Literatur des Altertums*, in *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwickelung und ihre Ziele*, hrsg. von P. HINNEBERG, Berlin-Leipzig 1907, Teil 1, Abt. 8, S. 3 ff., hier S. 28, 68, 81.

[80] O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973, S. 117; vgl. dazu auch A. HORSTMANN, *Die Forschung in der Klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts*, S. 55.

[81] Vgl. F. NIETZSCHE, *Homer und die klassische Philologie* (1869), in F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. COLLI - M. MONTINARI, Berlin-New York 1967 ff., 2. Abt., I, S. 247 ff., hier S. 252 f.; *Nachgelassene Fragmente* (1875), in *ibidem*, 4. Abt., I, S. 87 ff., bes. 90 ff., 97, 101, 107, 109, 134, 145, 149, 164 f., 199 ff.

Theoriearmut» darstellt [82]. So weist Boeckh denn vielleicht auch den Weg zu einer reflektierten wissenschaftlichen Betrachtung des Altertums, die nicht in haltloses Spekulieren, auch nicht in unbegründete Idealisierungen, aber ebensowenig in die theoretischen Naivitäten objektivitätsgläubiger Faktenhuberei verfällt, sondern das Verhältnis von Gegenstand und Gegenwart, von Antike und Moderne, im Blick behält. Hinter den von Boeckh definierten Ansprüchen sollte die Antike-Rezeption unserer Tage jedenfalls nach Möglichkeit nicht zurückbleiben.

[82] A. HORSTMANN, *Die Forschung in der Klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts*, S. 48 f.

Filologia e storia delle scienze in August Boeckh

di *Giuseppe Cambiano*

1. È possibile che oggi uno storico della scienza avverta il disagio di trovarsi in un'isola, lontano dagli scienziati militanti, per i quali la storia della loro disciplina è al massimo oggetto di curiosità o attività pedagogica da tempo libero, ma lontano anche dagli storici, tenuti a distanza dai complessi problemi tecnici, che egli è costretto ad affrontare. Lo storico della scienza in senso professionale è una figura abbastanza recente. Secondo Thomas Kuhn solo nel nostro secolo, per molteplici ragioni, gli storici della scienza si sono resi conto di avere a che fare con qualcosa di più complesso della sequenza cronologica dell'accumulazione di risultati positivi incorporati nell'edificio attuale delle varie scienze. Prima, tra Settecento e Ottocento, a scrivere storia della scienza erano o scienziati o filosofi. In entrambi i casi lo scopo era chiarire e comprendere i metodi e i concetti scientifici in vigore nella scienza contemporanea, mostrandone l'evoluzione. Ciò conduceva a espellere fuori dalla storia della scienza tutto ciò che la scienza contemporanea considerava errato o irrilevante [1]. Ma se guardiamo alla vicenda della storiografia sulle scienze matematiche e naturali dell'antichità, forse la periodizzazione di Kuhn – che assume a osservatorio privilegiato il problema storiografico della nascita della scienza moderna – deve essere modificata. La ragione è che, in questo caso, tra scienziati e filosofi si è insinuato un intruso, il filologo e ciò naturalmente ha avuto luogo nella cultura tedesca sin dagli inizi dell'Ottocento. Il semplice programma di assegnare agli scienziati il compito di scrivere la storia della propria disciplina a partire dall'antichità – qual è testimoniato per esempio ancora

[1] Cfr. i saggi di Th. KUHN, *The History of Science*, in «International Encyclopedia of the Social Sciences», XIV, 1968, pp. 74-83 e *The Relations between History and the History of Science*, in «Daedalus», 100, 1971, pp. 271-304, entrambi ripubblicati in *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago-London 1977, pp. 105-161.

dalla gottinghese *Geschichte der Künste und Wissenschaften,* che comparve, su iniziativa di Eichhorn e a cura di vari scienziati, a partire dagli ultimi decenni del Settecento [2] – cominciò da allora a complicarsi.

Ritengo che l'esponente più significativo di questo mutamento sia August Boeckh, anche per la posizione dominante che egli ebbe nella prima metà del secolo all'interno della filologia classica tedesca. Il punto di partenza sembra avere scarsi rapporti con la storia della scienza ed è la riscoperta di Platone. Nel 1808 Boeckh pubblicò sulla «Jenaische Allgemeine Literaturzeitung» una recensione all'edizione di dialoghi platonici curata dall'amico Heindorf. Qui egli enunciava un principio: una compiuta edizione di Platone deve occuparsi non solo di critica, di lingua e di informazioni storico-antiquarie, ma anche della forma degli scritti platonici e della dottrina contenuta in essi. È ovvia qui l'allusione – soprattutto per il riferimento alla forma – al contributo di Schleiermacher, la cui traduzione, corredata d'introduzione, di alcuni dialoghi era apparsa nel 1804, quando Boeckh studiava ad Halle sotto la guida di Wolf, ma entrava in contatto anche con Schleiermacher. A questa traduzione, com'è noto, Boeckh avrebbe dedicato un'importante recensione, pubblicata anch'essa nel 1808 sugli «Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie» [3]. Ma la cosa più importante per il nostro problema è la questione della «dottrina» contenuta nei dialoghi platonici. Negli anni della polemica con Gottfried Hermann [4], Boeckh avrebbe ribadito che per il lavoro interpretativo e storiografico la conoscenza della lingua non è sufficiente, ma occorre anche la conoscenza dell'intero mondo delle idee di un autore, sicché in un processo circolare ininterrotto la lingua insegna i contenuti e i contenuti contribuiscono

[2] Cfr. L. MARINO, *I maestri della Germania,* Torino 1975, pp. 70-71, 284-287.

[3] Le recensioni a Heindorf e Schleiermacher sono ripubblicate in A. BOECKH, *Gesammelte kleine Schriften,* VII, pp. 1-38, 46-78. Per questa raccolta d'ora innanzi userò la sigla *GKS.* Per l'imbarazzo superato da Boeckh nel recensire lo scritto del maestro cfr. la sua lettera a Schleiermacher da Heidelberg del 9 febbraio 1808 in *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen,* IV, hrsg. von W. DILTHEY, Berlin 1863, pp. 146-149.

[4] Su di essa cfr. E. VOGT, *Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie,* in *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften,* Göttingen 1979, pp. 103-121.

all'intendimento della lingua [5]. Naturalmente anche alla base di queste tesi c'erano considerazioni svolte da Schleiermacher. E anche nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) di Schelling non era difficile trovare analoghe osservazioni [6]. Forse un po' meno noto è che anche Friedrich Schlegel, in una serie di pensieri del 1797 rimasti inediti per lungo tempo, aveva già contrapposto a una filologia puramente formale una filologia materiale e aveva ravvisato in Winckelmann «un esempio di quanto si possa operare per la scienza materiale dell'antichità anche senza fare congetture, edizioni di autori e perpetuamente interpretare» [7]. E sappiamo quanto fossero stretti i rapporti all'inizio del secolo tra Schleiermacher e Schlegel. In questa cerchia di idee Boeckh aveva mosso i suoi primi passi.

2. Ma a quale Platone egli pensava in primo luogo, quando insisteva sulla necessità di comprenderne la dottrina? Sempre nel 1808 sulla «Jenaische Allgemeine Literaturzeitung» Boeckh recensiva un breve lavoro di Herbart dal titolo *De Platonici systematis fundamento commentatio* (Göttingen 1805) [8]. Per Herbart il nucleo fondamentale della filosofia platonica era l'opposizione tra gli oggetti stabili della scienza e gli oggetti in divenire, esclusi da essa. I primi non erano altro che le idee, interpretate da Herbart come concetti generali, oggetto della logica, e quindi non come sostanze. Ciò comportava per Herbart che la via platonica alle idee non poteva essere chiarita col riferimento alle metafisiche moderne, in particolare a quella schellinghiana. Ma soprattutto significava che, rispetto a dialoghi quali la *Repubblica* o il *Sofista*, contenenti i fondamenti della dottrina platonica, il *Timeo* era soltanto un insieme di opinioni su ambiti che Platone escludeva dalla vera scienza. Nella sua recensione polemica, ma assai apprezzata

[5] Cfr. nel saggio, pubblicato nel 1827 sul «Rheinisches Museum», *Über Logisten und Euthynen der Athener*, ripubblicato in *GKS*, VII, pp. 266-268.

[6] F. SCHELLING, *Werke*, hrsg. von M. SCHRÖTER, München 1927, III, p. 268.

[7] Questi pensieri furono pubblicati da J. KÖRNER in «Logos», XVII, 1928, pp. 16-66 e in parte tradotti in italiano da Vittorio Santoli in F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e scritti di estetica*, Firenze 1967 (1937^1), pp. 1-16 (cfr. in particolare p. 11).

[8] Esso è ripubblicato in J.F. HERBART, *Sämtliche Werke in chronologischen Reihenfolge*, hrsg. von K. KERBACH - O. FLÜGEL, I, Langensalza 1887, pp. 311-332. Qui alle pp. 334-342 è anche la recensione di Boeckh (oltre che in *GKS*, VII, pp. 80-92).

dallo stesso Herbart [9], Boeckh obiettava che la logica ai tempi di Platone non era ancora stata scoperta ed era perciò anacronistica una distinzione tra logica e metafisica. Ma la domanda decisiva che egli poneva era se le opinioni del *Timeo* erano in contraddizione con il piano del sapere o se i due piani erano congruenti. Ossia Platone escludeva la natura dall'ambito della conoscenza? La risposta di Boeckh era netta: il mondo è foggiato dal demiurgo sul modello delle idee e ciò significa che anche il mondo sensibile è conoscibile tramite le idee. L'interesse di Boeckh per il *Timeo* era ovvio, tenuto conto di quanto era avvenuto in quegli anni. Schleiermacher non tradusse questo dialogo; nel progetto di collaborazione con Friedrich Schlegel quest'ultimo si sarebbe dovuto occupare del *Timeo,* per il quale provava particolare attrazione [10]. La cosa interessante è che il 20 aprile 1801 Schlegel comunicava all'amico che la confusione che egli aveva ravvisato nella seconda parte del *Timeo* e attribuito a una mancata redazione definitiva del dialogo, ora gli appariva una prova della non autenticità di essa, per la presenza di rozze concezioni sulla metamorfosi degli elementi e sull'atomismo dei triangoli e di dottrine aristoteliche, quali l'impossibilità del vuoto e la quinta essenza, nonché della patologia umorale [11]. Ma anche il maestro di Boeckh, Friedrich August Wolf – stando alla testimonianza di Hegel [12] – aveva espresso la convinzione che il *Timeo* non fosse che un centone di frammenti. Su un altro versante si deve ricordare che nel 1804 Carl Joseph Hieronymus Windischmann aveva pubblicato una traduzione, con introduzione e note, del *Timeo* col significativo sottotitolo: «un autentico documento della vera fisica» [13]. Naturalmente la «vera fisica» era per Windischmann, in questo periodo

[9] Cfr. la sua lettera del 1808 in *Sämtliche Werke,* cit., XVII, Langensalza 1912, p. 29 e la sua replica del 1808 nella «Neue Leipziger Literaturzeitung» (*ibidem,* I, pp. 342-348). Boeckh avrebbe fatto una palinodia sul suo tono polemico (cfr. *GKS,* III, Leipzig 1866, p. 239 n. 1).

[10] Sulle vicende di questo progetto le pagine più significative sono ancora quelle di W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers,* hrsg. von M. REDEKER, Berlin 1970^3, I 2, pp. 35-75. Schlegel, come si sa, avrebbe poi abbandonato l'impresa.

[11] *Aus Schleiermacher's Leben,* cit., III, Berlin 1861, p. 317 (e 321).

[12] *Lezioni sulla storia della filosofia,* trad. it., Firenze 1973, II, p. 228.

[13] Su questo personaggio cfr. il profilo tracciato da L. MARINO, *Joseph de Maistre in Germania: Carl Joseph Hieronymus Windischmann,* in *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazione,* Torino 1975, pp. 152-175.

della sua attività, quella della *Naturphilosophie*, in particolare di Schelling, che dal canto suo non aveva mancato di occuparsi del *Timeo*, forse traducendolo sin dagli anni 1791-92 [14]. Del resto *Von der Weltseele* (1798) di Schelling era stato già nel titolo un richiamo al *Timeo*. Ma nel 1804 in *Philosophie und Religion* Schelling aveva opposto «il superiore spirito divino» di opere quali il *Fedro* e la *Repubblica* al *Timeo*, considerato una sorta di «matrimonio dell'intellettualismo platonico con i più rozzi concetti cosmogonici», dominanti prima di Platone [15]. Per Schelling dall'Assoluto al reale sensibile non c'era passaggio continuo e l'origine del mondo sensibile era pensabile – diversamente da quanto avveniva nel *Timeo* – solo come un salto rispetto all'assoluto. Solo l'Assoluto era reale e in Dio c'era solo il fondamento delle idee, che producono immediatamente solo altre idee: questa era per Schelling la vera dottrina platonica, non quella del *Timeo* [16].

3. La questione del significato da assegnare al *Timeo* era dunque rilevante per la *Naturphilosophie*. Lo schema storiografico tradizionale sulla formazione di Boeckh fu già ben espresso da Usener: a Halle Boeckh aveva studiato con Wolf, ma era entrato in rapporto con Schleiermacher e Steffens e, attraverso quest'ultimo, con la filosofia schellinghiana della natura. Tutto ciò spiegherebbe la na-

[14] J.L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris 1979, p. 185 n. 108 segnalava la prossima pubblicazione da parte di Dieter Henrich della traduzione schellinghiana inedita del *Timeo*. In generale per la storia delle interpretazioni di Platone sino a Schleiermacher cfr. E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki-Helsingfors 1974 e, per il periodo che qui più ci interessa, il volume citato di Vieillard-Baron, soprattutto pp. 147-206.

[15] Ancora nel 1809, nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Schelling considererà autentico e anteriore al *Timeo* lo scritto sull'anima del mondo di Timeo di Locri (cfr. *Werke*, cit., IV, p. 282 n. 1).

[16] *Werke*, cit., IV, pp. 26-28. Sulla filosofia schellinghiana della natura cfr. l'ampia ricostruzione di X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris 1970 (ov'è reperibile anche altra bibliografia). Cfr. anche J. JOST, *Die Bedeutung der Weltseele in der Schelling'schen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre*, Bonn 1929. In generale cfr. anche D. ENGELHARDT, *L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo*, in «Intersezioni», VI, 1986, pp. 259-273.

tura dei primi lavori platonici di Boeckh [17]. Ma questo schema si lascia sfuggire che tali lavori, se tematicamente si collocano pienamente nell'atmosfera e nel centro d'interessi della *Naturphilosophie,* per la loro metodologia e i loro risultati vanno oltre e contro di essa. Il primo e più noto di questi scritti, anche perché pubblicato nel 1807 nelle «Heidelberger Studien» di Daub e Creuzer, fu *Über die Bildung der Weltseele im Timaios des Platon* [18]. È stato fatto notare che in esso era già criticata la svalutazione schellinghiana del *Timeo* [19]. Ma la cosa più importante è che Boeckh vi provava chiaramente che, per comprendere il *Timeo,* bisognava studiare la teoria pitagorica delle proporzioni e le teorie armoniche dei Greci, che egli mostrava di padroneggiare perfettamente attraverso l'utilizzazione sicura di testi difficili, da Aristosseno a Nicomaco e Tolemeo [20]. Si affacciava qui il problema, sino allora insufficientemente affrontato, della connessione stabilita nell'antichità fra armonia delle sfere celesti e distanze dei pianeti.

In altri due saggi, letti nell'Accademia di Heidelberg nel 1809 e nel 1810, Boeckh metteva a frutto queste indicazioni. Nel primo, intitolato *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis* [21], egli mostrava che l'oscurità del *Timeo* era *rerum, non verborum:* le modalità di congiunzioni degli elementi da parte del demiurgo erano spiegabili mediante il riferimento a una proporzione geometrica continua con due medie proporzionali (trattandosi di solidi). Di ciò Boeckh forniva una dimostrazione in stile euclideo. Analogamente egli riusciva a spiegare di che tipo fosse il triangolo che stava alla base

[17] H. USENER, *Die Entwicklung der Philologie in Zusammenhang mit der Berliner Universität* (1860), in *Kleine Schriften,* Leipzig-Berlin 1912, III, p. 223. Su Steffens cfr. F. PAUL, *Henrich Steffens. Naturphilosophie und Universalromantik,* München 1973.

[18] Cfr. *GKS,* III, pp. 109-175.

[19] Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling,* cit., I, pp. 498 n. 4 e 531-532, nonché J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon,* cit., pp. 201-206. Sulla reazione di Schelling, cfr. *Werke,* cit., IV, p. 226 n. 1.

[20] La dissertazione inedita per il dottorato di Boeckh a Halle nel 1807 aveva per titolo *De harmonia veterum* (M. HOFFMANN, *August Böckh. Lebensbeschreibung und Auswahl aus seiner wissenschaftlichen Briefwechsel,* Leipzig 1901, p. 13).

[21] *GKS,* III, pp. 229-252.

della costituzione degli elementi e quindi la forma dei solidi formati da questi triangoli. Questo chiarimento dei contenuti matematici del dialogo gli consentiva anche di prendere posizione rispetto alle lezioni dei codici e a problemi d'interpretazione lessicale. Quanto più era dissipata l'*obscuritas* che avvolgeva molti passi del *Timeo,* tanto più si riducevano le ragioni per dubitare dell'autenticità del dialogo o della sua unità. Restava aperto il problema delle fonti della dottrina degli elementi. Per ora Boeckh si limitava a escludere che una di esse fosse lo scritto sull'anima del mondo, attribuito a Timeo di Locri, che era in realtà una compilazione più tarda [22]. Nel secondo saggio, intitolato *De Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae* [23], egli combatteva a fondo l'attribuzione di un sistema copernicano ad astronomi antecedenti ad Aristarco di Samo e ravvisava già in Copernico stesso l'origine di questa erronea attribuzione. In realtà Platone non aveva affatto sostenuto che la terra si muovesse intorno al sole e neppure intorno al proprio asse. E il sistema filolaico faceva sì muovere la terra, ma non intorno al sole (considerato uno dei pianeti, non il centro del sistema), bensì intorno a un fuoco centrale. Il risultato più cospicuo di queste indagini sarebbe stato il libro del 1819 *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes.*

4. Secondo Boeckh dietro l'uso platonico dei numeri non bisognava cercare un sapere occulto più profondo, un errore nel quale era incorso anche un Keplero [24]. Questo riferimento è prezioso, perché Keplero era l'eroe della *Naturphilosophie* romantica in funzione antinewtoniana. Il punto chiave di questa prospettiva era l'intenzione di scindere matematica e fisica da quell'abbraccio in cui erano state strette da Newton. Secondo Schelling l'operazione newtoniana aveva condotto a un «vuoto formalismo», che non aveva alcun rapporto con una vera scienza della natura: le forme della meccanica non erano che forme morte dei processi fisici [25]. Come

[22] In questo era già stato preceduto da Tennemann nel *System der platonischen Philosophie,* Leipzig-Jena 1782-85 (cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon,* cit., p. 77).

[23] *GKS,* III, pp. 266-293.

[24] *GKS,* III, p. 248.

[25] *Werke,* cit., III, pp. 343-344, 350-351 (per l'opposizione Keplero-Newton).

avrebbe detto Steffens, l'orientamento matematico della fisica si oppone al concetto di «unità organica di tutte le forme viventi»[26]. Schleiermacher aveva già colto con acutezza l'assenza di una reale autonomia della matematica rispetto alla filosofia nel sistema del sapere esposto da Schelling nelle lezioni sul metodo accademico del 1803[27].

Un esempio, rimasto celebre, dei tentativi di scindere fisica e matematica è dato dalla dissertazione hegeliana *de orbitis planetarum*. Ed è un esempio significativo, perché implicava una utilizzazione del *Timeo*. Anche per Hegel le leggi astronomiche formulate dopo la svolta newtoniana prendevano origine da un'altra scienza, la matematica, piuttosto che essere tratte dalla natura stessa o costruite dalla ragione[28]. Ciò aveva, tra l'altro, generato la pretesa di cercare empiricamente un pianeta tra Marte e Giove in base a una legge (detta di Titius-Bode), che determinava le distanze dei pianeti dal sole secondo una certa proporzione aritmetica. Per mostrare l'infondatezza di questa pretesa Hegel ricorreva a un'altra serie, non aritmetica, ma filosofica, di origine pitagorica e documentata nello scritto di Timeo di Locri e nel *Timeo* platonico, la quale si fondava sulla generazione dei numeri da se stessi, ossia dalle potenze.

Questa mostrava l'esistenza di un ampio vuoto tra il quarto e il quinto posto (corrispondenti a Marte e Giove) e confermava quindi l'inutilità dei tentativi di riempire questo vuoto[29]. Sfortunatamente nella notte di Capodanno tra il 1800 e il 1801 Piazzi aveva scoperto Cerere, la cui orbita era situata tra quelle di Marte e Giove; ma Hegel non ne era al corrente[30]. L'esempio è istruttivo

26 H. STEFFENS, *Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik*, hrsg. von F. Gundelfinger, Jena 1908, pp. 380-381.

27 Ciò nella sua recensione del 1804 nella «Jenaische Literaturzeitung» (cfr. *Aus Schleiermacher's Leben*, cit., IV, pp. 579-93, in particolare 588-589).

28 *Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum*, Jena 1801, pp. 4, 17.

29 *Ibidem*, p. 28.

30 Un curioso tentativo di difesa del punto di vista hegeliano, in quanto la scoperta di Nettuno nel 1846 avrebbe smentito la legge di Titius-Bode, è in O. CLOSS, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der kantischen, schellingschen und hegelschen Naturphilosophie*, Heidelberg 1908, soprattutto pp. 46-60. Schelling, dal canto suo, avrebbe affermato che la scoperta dei planetoidi mostrava la nullità della serie aritmetica e che nelle sue lezioni aveva sempre sostenuto l'esistenza di un pianeta tra Marte e Giove (cfr. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philo-*

per farci misurare la distanza tra Boeckh e la *Naturphilosophie* nella lettura e nell'utilizzazione del *Timeo*. Schelling e i filosofi della natura miravano a una comprensione della natura fuori dall'orizzonte della fisica matematica newtoniana. Boeckh mostrava invece che la natura del *Timeo* era intrinsecamente matematizzata e conoscibile solo attraverso i costrutti della matematica. Come avrebbe detto in seguito Creuzer, che l'aveva ben conosciuto a Heidelberg negli anni in cui componeva i suoi scritti platonici, Boeckh era ein «mathematisch-kritischer Kopf» [31].

Se si tengono presenti queste vicende diventa comprensibile il sodalizio tra Boeckh e Alexander von Humboldt. Boeckh era un filologo che sapeva penetrare anche negli aspetti tecnici delle discipline matematiche; Humboldt uno scienziato che non aveva disdegnato di seguire nel 1789 le lezioni di Heyne a Göttingen e in seguito di Letronne a Parigi e infine di Boeckh stesso a Berlino tra il 1833 e il 1835 e ancora in seguito [32]. La stesura di *Kosmos*, già abbozzata in una serie di lezioni tenute da Humboldt a Berlino tra il 1827 e il 1828, era punteggiata dal continuo ricorso per informazioni e consigli non solo ad altri scienziati, come un Gauss, ma anche a Boeckh per quanto riguardava l'antichità classica [33]. I quattro volumi di *Kosmos* uscirono tra il 1845 e il 1858 ed ebbero un vasto successo non solo in Germania. Il secondo volume, del 1847, conteneva una storia della *Weltanschauung* fisica, che per la parte antica doveva molto a Boeckh, di cui accettava le conclusioni

sophie, in «Neue Zeitschrift für speculative Physik», 1802, ora in *Werke. Erste Ergänzungsband*, hrsg. von M. SCHRÖTER, München 1936, pp. 524-525). In seguito Hegel avrebbe abbandonato la sua tesi e si sarebbe pronunciato contro le speculazioni numerologiche (cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon*, cit., pp. 325-350 su Hegel e il *Timeo)*. Sulla scorta anche di Gauss, Alexander von Humboldt avrebbe criticato anch'egli – ma su presupposti del tutto diversi rispetto a quelli hegeliani e non certo in funzione antinewtoniana – la legge (di Titius-Bode) «che non merita questo nome» (*Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Stuttgart 1869, III, pp. 441-444). Cfr. anche M. KÜSSNER, *Carl Friedrich Gauss und seine Welt der Bücher*, Göttingen 1979, pp. 132-133.

31 F. CREUZER, *Zur Geschichte der classischen Philologie seit Wiederherstellung der Literatur*, hrsg. von J. KAYSER, Frankfurt 1854, p. 227.

32 Cfr. lo schizzo autobiografico di Humboldt in M. HOFFMANN, *August Boeckh*, cit., pp. 451-453.

33 Cfr. le lettere di Humboldt a Boeckh in M. HOFFMANN, *August Boeckh*, cit., in particolare 430 ss.

sull'astronomia filolaica e platonica [34]. Da Boeckh e dal suo allievo Karl Otfried Müller Humboldt riprendeva anche *in toto* la distinzione tra Dori e Ioni. Questa distinzione, che risaliva almeno a Heyne ed era impiegata anche da Friedrich Schlegel [35], era stata tradotta da Boeckh, sul piano filosofico, in una opposizione tra materialismo e spiritualismo. Ciò gli aveva consentito di interpretare la concezione pitagorica del numero come una forma di spiritualismo, nel quale il mondo sensibile appariva come una creazione dello spirito. Anche Humboldt scorgeva nel pitagorismo un'espressione della tradizione dorica, caratterizzata dal senso della forma e della misura [36]. Per Humboldt la vera preparazione della scienza moderna era proprio in questa filosofia della forma e della misura, che conduceva a una trattazione matematica dei fenomeni fisici, intrapresa dai Pitagorici e continuata da Platone [37]. Il pitagorismo e il *Timeo* apparivano presentimenti importanti della connessione newtoniana tra fisica e matematica, che la *Naturphilosophie* aveva preteso di spezzare.

Il rapporto di Humboldt con la *Naturphilosophie* consente di gettare luce sul senso del lavoro storiografico di Boeckh. Nel 1834 e 1835 Humboldt si esprimeva a favore della chiamata di Schelling a Berlino [38]. D'altra parte, in una lettera a Boeckh del 1842, egli si pronunciava contro la pretesa della *Philosophie der Offenbarung* di dimostrarci *a priori* la geologia mosaica, la morale sanguinaria del dio degli Ebrei e i prodigi di un Apollonio di Tiana [39]. Ma Schelling e Hegel, anche se erano stati gl'inventori della nuova *Naturphilosophie,* non dovevano essere considerati responsabili di quant'era accaduto contro la loro volontà [40]. Ciò significa che per

[34] *Kosmos,* cit., I, pp. 62, 76 n. 9: II, pp. 139-140, 209, 349-350, 502-503; III, pp. 12-13, 422, 425, 437-438.

[35] Cfr. G. CAMBIANO, *L'Atene dorica di Karl Otfried Müller,* in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XIV, 1984, pp. 1045-1067.

[36] *Kosmos,* cit., I, pp. 59, 82; II, pp. 172-173, 179; III, pp. 11-13.

[37] *Ibidem,* II, p. 139; III, p. 13.

[38] A. HARNACK, *Geschichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* Berlin 1900, I, p. 769 n. 1.

[39] In M. HOFFMANN, *August Boeckh,* cit., p. 424. Cfr. anche a p. 372 la lettera di Boeckh a Meier del 1855 a proposito dell'ultimo Schelling.

[40] Così nella lettera di Humboldt del 1843, *ibidem,* p. 425.

Humboldt come per Boeckh bisogna distinguere ciò che è vivo e ciò che è morto nella *Naturphilosophie.* Ciò che è vivo è l'idea, che possiamo trovare espressa incisivamente in Novalis: «Nella fisica si sono sempre strappati i fenomeni dal loro nesso e non si sono studiati nei loro rapporti sociali. Ogni fenomeno è un anello d'una catena incommensurabile, la quale comprende come anelli tutti i fenomeni. La fisica non dovrà più essere trattata a parti, a capitoli. Deve diventare una continuità, una storia, una pianta organica, un albero – o un animale, un uomo» [41]. «Chi conosce il suo particolare campo disciplinare soltanto come particolare e non è capace – aveva affermato dal canto suo Schelling – di riconoscere in esso l'universale», costui non è degno di essere un maestro e un custode della scienza: il *Beruf* del maestro deve mirare a promuovere qualcosa di superiore che non *Handwerkertalente* [42]. Non era molto lontano da questo *ethos* Humboldt, quando si poneva l'obiettivo di cogliere le connessioni tra i fenomeni, la natura come totalità vivente mossa dalle sue forze interne, un problema che egli trovava felicemente trattato già in Goethe. La natura non era «un morto aggregato». Humboldt poteva qui citare Schelling: la natura è forza originaria creatrice [43]. Su questo presupposto si fonda l'idea di Humboldt di scrivere un'opera intitolata *Kosmos,* riprendendo deliberatamente un termine che per primo Pitagora aveva usato per indicare l'ordine del mondo [44]: qui il singolo e la particolarità erano visti solo nella loro relazione al tutto. La storia della *Weltanschauung* fisica quindi non doveva essere confusa con la storia delle scienze speciali, reperibile in manuali relativi ad esse; essa intendeva essere la storia degli sforzi dell'umanità miranti a cogliere l'unità-totalità del mondo, cioé appunto il «cosmo» [45]. Naturalmente questo sforzo era tutt'altro che esaurito, ma si riproponeva come un compito da perseguire all'infinito [46]. Varrebbe la pena studiare i rapporti di questa idea di «cosmo» con la funzione regolativa che Kant assegnava all'idea di mondo nella

[41] NOVALIS, *Frammenti,* trad. it. E. Pocar, Milano 1976, p. 362 (n. 1426).

[42] Così nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), in *Werke,* cit., III p. 253.

[43] *Kosmos,* cit., I, pp. VI, 5-6, 22, 39.

[44] *Ibidem,* I, p. 62.

[45] *Ibidem,* II, pp. 135-136.

[46] *Ibidem,* I, pp. 67-68; III, p. 10.

dialettica della ragion pura. Humboldt rilevava che spesso si era creduto di aver trovato il principio a partire dal quale spiegare tutto [47]. Qui si annidava l'elemento caduco e inaccettabile della *Naturphilosophie:* la pretesa di dedurre da principi, dati dalla sola ragione, la totalità della natura. Al contrario la «descrizione fisica del mondo», che Humboldt voleva offrire, era «la considerazione pensante dei fenomeni dati attraverso l'esperienza come di un unico *Naturganzes* » [48]. Ma ciò significava puntare alla conoscenza delle leggi naturali secondo rapporti di misura e numero. Senza i progressi della matematica, in particolare la scoperta del calcolo infinitesimale, le leggi del moto dei corpi celesti non avrebbero potuto essere scoperte e si sarebbe ancora rimasti immersi nei «sogni selvaggi» *(wilde Träume),* che appartengono alla *Romantik* dell'astronomia fisica [49].

5. Nel 1852, dopo vari decenni, Boeckh riprendeva i temi dei suoi anni giovanili. L'occasione era la pubblicazione nel 1851 di un volume dal titolo *Über die kosmischen Systemen der Griechen,* del poligrafo accanito antihegeliano Otto Friedrich Gruppe, che già nel 1840 aveva pubblicato un saggio su Archita [50]. Il titolo conteneva certo un riferimento all'opera di Humboldt, ma il nocciolo della confutazione di Gruppe erano le tesi di Boeckh. Riallacciandosi a una vecchia tesi enunciata da Ideler nel 1808, ma successivamente abbandonata dallo stesso Ideler [51], Gruppe tentava

[47] *Ibidem,* III, p. 11.

[48] *Ibidem,* I, p. 31.

[49] *Ibidem,* I, pp. 32, 36, 68–72; II, pp. 211, 394; III, pp. 39, 625. Sulle riserve e le ambivalenze di Boeckh nei confronti dei romantici, da Schelling e Creuzer allo stesso Schleiermacher, cfr. le importanti considerazioni di G. PFLUG, *Hermeneutik und Kritik. August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars,* in «Archiv für Begriffsgeschichte», XIX, 1975, pp. 138-196, soprattutto 151-156.

[50] Cfr. il breve profilo critico di Gruppe redatto da Carl Prantl nella *Allgemeine Deutsche Biographie,* X, pp. 64-65.

[51] Non conosco uno studio su questo interessante personaggio. Anch'egli, come Boeckh, era stato allievo di Wolf, che si attendeva da lui grandi prove proprio nella storia dell'astronomia antica (cfr. *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft,* in «Museum der Alterthums-Wissenschaft», I, 1807, p. 64, ora in *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache,* hrsg. von G. BERNHARDY, Halle 1869, II, pp. 646-647). Fece parte, con Boeckh, a Berlino della «Griechische Gesellschaft» (cfr. M. HOFFMANN, *August Boeckh,* cit., p. 12). Tra le sue numerose pubblicazioni sulla cro-

di rilanciare l'idea che a Platone fosse nota la rotazione della terra intorno al proprio asse. Con le *Untersuchungen über das kosmische System des Platon,* Berlin 1852, dedicato ad Alexander von Humboldt, Boeckh non solo demoliva le costruzioni di Gruppe, ma forniva al tempo stesso la ricostruzione articolata della cosmologia del *Timeo,* sulla base del presupposto che nelle considerazioni matematiche di Platone nulla è privo di significato. Da allora sino alla fine della vita egli non avrebbe più abbandonato questo campo di ricerche. Nel 1855 pubblicava *Zur Geschichte der Mondcyclen der Hellenen* e il suo ultimo libro sarebbe stato *Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich die Eudoxischen* (1863). Entrambi studiavano i calendari antichi ed erano corredati da tavole e calcoli dei tempi del sorgere e tramontare di varie stelle nelle varie epoche in cui erano vissuti vari astronomi antichi. L'importanza di queste indagini era ovvia per la cronologia. Con l'aiuto dell'astronomo di Berlino Wilhelm Förster egli elaborava calcoli minuziosi, di fronte ai quali si erano invece arresi grandi filologi del passato, da Scaligero a Petau, e storici dell'astronomia come Delambre, che li aveva tralasciati perché non vi aveva scorto alcuna utilità per il presente [52]. La motivazione addotta da Delambre segnava nettamente la distanza tra la vecchia storia della scienza antica scritta dagli scienziati e quella che ora intendevano scrivere i filologi classici: in essa doveva trovare posto anche ciò che la scienza moderna aveva abbandonato o considerato irrilevante.

Con i saggi su Filolao e sulla cosmologia platonica Boeckh aveva aperto un capitolo nuovo della storia dell'astronomia antica. Bastano pochi sondaggi per rendersene conto. Nel 1817 compariva l'*Histoire de l'astronomie ancienne* di Delambre, che si sarebbe immediatamente imposta come l'opera standard. La tesi centrale di essa era che solo presso i Greci aveva fatto la sua comparsa una scienza astronomica, ossia una teoria capace di collegare i fatti osservati e di fornire misurazioni precise e i mezzi per effettuarle. Ma ciò non aveva avuto inizio prima della scuola di Alessandria. In

nologia e i calendari nell'antichità (cfr. un elenco in *Allgemeine Deutsche Biographie,* XIII, pp. 743-745) spicca lo *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie,* 2 voll., Berlin 1825-26. Cfr. tuttavia un giudizio critico di Boeckh su alcuni suoi errori in M. HOFFMANN, *August Boeckh,* cit., p. 371.

[52] Cfr. la conclusione di *Über des Eudoxos Bestimmungen des Auf- und Untergangs des Orion und des Kyon* (1863), in *GKS,* III, pp. 343-424.

questo senso l'eroe di Delambre era Ipparco, che per primo aveva dato ai Greci la trigonometria e fissato con sicurezza la durata del mese lunare e dell'anno solare. Gran parte dell'opera di Delambre – in particolare tutto il secondo volume – era dedicato all'esame degli scritti di Tolomeo, che presupponevano le scoperte e le elaborazioni di Ipparco. Prima d'Ipparco non c'erano che «considerazioni vaghe e generali», mancanza di idee precise e di buone osservazioni. Anche Eudosso era coinvolto in questa condanna [53]. In poche pagine Delambre faceva una rassegna dossografica da Talete ad Autolico di Pitane escluso, tacendo sul *Timeo* e ripetendo il consueto luogo comune dell'eliocentrismo di Filolao, senza indicazioni ed esame delle testimonianze antiche [54]. Non molto diverso è quanto Laplace diceva nel V libro dell'*Exposition du système du monde,* la cui ultima stesura rivista dall'autore fu pubblicata nel 1835. Anche qui una ancor più scarna dossografia, silenzio su Platone e attribuzione a Pitagora della scoperta dei moti della terra intorno al sole e intorno al proprio asse, divulgata poi da Filolao [55].

Ma anche in un contesto diverso, filosoficamente forse più scaltrito, le cose non mutavano. Nel 1837 compariva la *History of Inductive Sciences* di William Whewell, una parte della quale era dedicata alla storia dell'astronomia greca [56]. Whewell riferiva la notizia di Diogene Laerzio sull'eliocentrismo di Filolao, ma non la discuteva, anche se invitava in generale a non sopravvalutare le anticipazioni copernicane degli antichi, che erano solo «ipotesi imperfette», messe in ombra dalle elaborate teorie geocentriche di Ipparco e Tolomeo. Così riconosceva l'importanza della convinzione platonica che la matematica era il linguaggio della scienza, ma il *Timeo* restava totalmente fuori dalla vicenda da lui ricostruita [57]. Solo nella terza edizione del 1857 egli si sarebbe soffermato su Filolao e sul *Timeo,* ma rinviando ormai esplicitamente alle interpretazioni, da lui accolte, di Boeckh e alle *Etudes sur le*

53 *Histoire de l'astronomie ancienne,* Paris 1817, I, pp. IX-XII, 5.

54 *Ibidem,* I, pp. 13-18.

55 *Exposition du système du monde,* Paris 1984, pp. 464-465.

56 *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time,* London 1857^3, I, pp. 87-178.

57 *Ibidem,* I, pp. 85, 276.

Timée de Platon (1840) di Martin, che si erano mosse sulle orme di quest'ultimo [58]. Non ultimo nel contribuire alla fortuna delle tesi storiografiche di Boeckh anche nel mondo degli scienziati era stato il *Kosmos* di Humboldt, che invece dal canto suo sarebbe poi caduto in oblio. Un'opera ancor oggi basilare come la *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler* (1906) dell'astronomo dublinese J.L.E. Dreyer non avrebbe esitato a prendere posizione a favore di Boeckh contro coloro che avevano preteso di confutarlo, come Gruppe o Grote, o di correggerlo parzialmente, come Schiaparelli: l'interpretazione di Platone data da Boeckh era secondo Dreyer «assolutamente inattaccabile da un punto di vista astronomico» [59].

6. Boeckh aveva quindi ampliato il campo della storia dell'astronomia antica. Ciò aveva presupposti e conseguenze di ordine più generale sul modo di scrivere la storia delle scienze nell'antichità. Nel 1863-64 egli prendeva posizione anche nei confronti dello studio che George Grote aveva appena dedicato a *Plato's doctrine concerning the rotation of the earth and Aristotle's comment upon that doctrine,* London 1860, immediatamente tradotto in tedesco (Prag 1861) [60]. Una delle obiezioni che Boeckh muoveva a Grote era di presupporre in Platone un'incapacità matematica, mentre Platone era «ein mathematischer Philosoph» [61]. Questa valutazione di Grote si poneva esattamente agli antipodi di quella formulata da Gruppe, per il quale Platone era un grande *Geist* e quindi alla fine della sua attività era pervenuto all'eliocentrismo, anticipando di circa due millenni il futuro [62]. La risposta di Boeckh a Gruppe apre un significativo spiraglio sul suo modo di

[58] *Ibidem,* I, pp. 348-352, 359-360.

[59] J.L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero,* trad. it., Milano 1970, pp. 37, 49, 66-76. Di Schiaparelli cfr. in particolare *I precursori di Copernico nell'antichità* (1873), in *Scritti sulla storia dell'astronomia antica,* Bologna 1925, I, pp. 361-458.

[60] È interessante ricordare che nel 1862 un altro personaggio della cerchia di Grote, traduttore di opere di Boeckh stesso e del suo allievo K.O. Müller, ossia George Cornewall Lewis, pubblicava *An Historical Survey of the Astronomy of the Ancients,* che non apportava però contributi nuovi significativi.

[61] Cfr. *GKS,* III, pp. 294-320, soprattutto 296-297, 309.

[62] O.F. Gruppe, *Über die kosmischen Systemen der Griechen,* Berlin 1851, p. 218.

concepire il lavoro storiografico sulle dottrine filosofiche e scientifiche dell'antichità. Per amore di verità egli sentiva il dovere di asserire che a Platone, per quanto si poteva desumere dai suoi scritti, non era possibile assegnare la palma di aver scoperto la rotazione della terra [63]. Eppure egli dichiarava di essere, in un'età che tornava a privilegiare Aristotele rispetto a Platone – siamo nel 1852 ed è sufficiente pensare al *revival* aristotelico di un Trendelenburg – uno di quelli che erano ancora entusiasti *(begeistert)* per Platone. A Platone egli doveva la parte migliore della propria *Bildung*. Ma con tutto ciò egli non poteva attribuirgli meriti, che una seria ricerca storica escludeva [64].

La rinuncia di Boeckh a considerare Platone un precursore sul piano dei contenuti scientifici si collega alla sua rivendicazione del campo della storia delle scienze all'attività filologica. Oggi, in un'epoca di voga ermeneutica, dell'ampia *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* di Boeckh si legge quasi soltanto la parte dedicata ai problemi dell'interpretazione. Ma essa, pubblicata postuma nel 1877 sulla base di lezioni tenute in 26 semestri tra il 1809 e il 1865, fornisce l'immagine dominante dell'antichità in tutti i suoi aspetti all'interno della cultura tedesca non soltanto classica nella prima metà dell'Ottocento. In essa Boeckh riassumeva il senso delle sue indagini platoniche con queste parole: «Il filologo deve poter comprendere [*verstehen*] e spiegare [*erklären*] un'opera di filosofia della natura come il *Timeo* platonico altrettanto bene quanto le favole di Esopo o una tragedia greca. Produrre filosofia della natura non è compito del filologo; lo è invece sapere e comprendere che cosa è stato prodotto in questa scienza, perché la storia della filosofia della natura deve essere rielaborata filologicamente» [65]. Questo valeva per la storia di tutte le scienze. Il risultato a cui mirava la filologia non era la costruzione di ulteriori conoscenze scientifiche sulla base delle conoscenze passate – com'era per gli scienziati mili-

[63] A. BOECKH, *Untersuchungen über das kosmische System des Platon,* Berlin 1852, p. 144.

[64] *Ibidem,* p. 150. Sul platonismo di Boeckh, anche in rapporto alla sua concezione della filologia, cfr. E. BRATUSCHEK, *August Boeckh als Platoniker,* in «Philosophische Monatshefte», I, 1868, pp. 257-349.

[65] A. BOECKH, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. BRATUSCHEK, Leipzig 1877, p. 10.

tanti; esso era invece lo *Historische selbst an sich*[66]. Ciò differenziava nettamente la posizione di Boeckh da quella di uno Hegel, per il quale delle scienze, che si occupano soltanto di oggetti finiti e, ferme al livello dell'intelletto, non si sollevano al pensiero e alla ragione, non si dà propriamente storia, perché in esse non c'è propriamente movimento e mutamento, ma soltanto giustapposizione e accumulazione di risultati[67]. L'epoca d'oro del massiccio lavoro editoriale di pubblicazione dei testi fondamentali della matematica e dell'astronomia antica da parte di filologi – la quale ha un punto di svolta dal punto di vista tecnico, per la ricognizione di tutta la tradizione manoscritta, nell'edizione critica di Pappo (1876-79), curata da Hultsch – sino agli inizi del nostro secolo[68], ha la sua condizione di possibilità nella rivendicazione, sostenuta da Boeckh con tutto il peso della sua autorità nel mondo filologico, del campo della storia delle scienze antiche all'attività filologica.

Ma ciò consentiva anche una nuova impostazione del lavoro storico in questo settore: alla prospettiva verticale, preferita sempre in qualche modo dagli scienziati storici, i quali miravano a ricostruire una sequenza progressiva di scoperte, si tendeva a sostituire una prospettiva orizzontale, che mirava a integrare le opere scientifiche degli antichi nel quadro complessivo della cultura antica. Si apriva così una dicotomia, che forse non è ancora stata sciolta dagli storici della scienza e che nella maniera più vistosa si è espressa come alternativa tra approccio interno e approccio esterno alla storia della scienza. In ogni caso, questa prospettiva orizzontale conduceva Boeckh ad affrontare il problema delle differenze tra scienza antica e scienza moderna come espressione di differenze di ordine più generale fra mondo antico e mondo moderno. Il mondo antico era caratterizzato secondo Boeckh dal predominio della natura, della costrizione, dell'individualità e del tendere verso la molteplicità, del realismo, dell'esteriorità e

66 *Ibidem*, p. 18.

67 Cfr. le *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., cit. I, pp. 18-19, 69, 107; II, pp. 244-245, 315.

68 Su questa attività editoriale si veda l'ampia rassegna di J.L. HEIBERG, *Mathematik, Mechanik und Astronomie*, in *Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert. Ein Übersicht über ihre Entwicklung in der Zeit von 1875*, hrsg. von W. KROLL, Leipzig 1905, pp. 129-143.

dell'oggettività. Il mondo moderno appariva invece caratterizzato dal predominio dello spirito, della libertà, dell'universalità e dal tendere verso l'unità, dell'idealismo, dell'interiorità e della soggettività [69]. Queste categorie, tipiche di una filosofia della storia di stampo anche hegeliano, ma già presenti in Friedrich Schlegel e che sarebbero sovente risuonate anche nella cultura idealistica italiana del nostro secolo, erano operanti secondo Boeckh in tutte le sfere della vita antica, anche nelle scienze.

7. Uno sguardo superficiale indurrebbe a credere che nell'ambito delle scienze della natura l'età moderna sia più empirica e perciò più esteriore dell'antichità. Questo errore, secondo Boeckh, dipende dal fatto di comparare tra loro la filosofia della natura degli antichi e la scienza naturale empirica dei moderni [70]. In realtà l'empiria degli antichi era fondata solo sull'osservazione (e perciò era più realistica e dispersa nella molteplicità dei dettagli), mentre per i moderni era centrale l'esperimento, che poggia su una libera combinazione, il che rende l'empiria moderna più spirituale e ideale [71]. Di qui scaturiva la propensione degli antichi per la scienza naturale descrittiva grazie alle loro capacità osservative, fondate sulla finezza dei loro sensi, in particolare della vista, nel cogliere la forma *(Gestalt)* e la plasticità. Ma senza esperimento le scienze descrittive non potevano svilupparsi oltre un certo limite [72]. Ciò si connetteva, d'altra parte, alla carenza di strumenti di osservazione, sicché le capacità divinatorie degli antichi, per brillanti che fossero, come mostrava appunto il sistema filolaico, non erano in grado di eguagliare l'esperienza. A più riprese anche Humboldt in *Kosmos* sottolineava l'importanza della scoperta di

[69] *Enzyklopädie,* cit., pp. 264-267.

[70] Sul piano filosofico, infatti, gli antichi, soprattutto Platone, avevano raggiunto secondo Boeckh una posizione assai elevata (*ibidem,* p. 279). L'imperfezione dell'idealismo platonico sul piano delle scienze empiriche sta nel fatto che queste erano ancora agli inizi. Platone era consapevole di questa mancanza e per questo ricorreva alla forma del mito per esprimere il carattere ipotetico della sua concezione (*ibidem,* p. 574).

[71] *Ibidem,* pp. 279-280.

[72] *Ibidem,* pp. 278, 594-95. Sull'assenza presso gli antichi dell'esperimento, impiegato invece dagli arabi, cfr. A VON HUMBOLDT, *Kosmos,* cit., II, pp. 248-249; III, pp. 14-15.

nuovi mezzi di percezione sensibile, come il cannocchiale o il microscopio [73]. Ma già il vecchio Herder – tanto per fare un esempio – aveva accennato a questo fatto [74]. La conseguenza era, secondo Boeckh, che le intuizioni più geniali erano collegate dagli antichi a fatti conosciuti imperfettamente e falsamente e ciò lasciava libero campo all'azione negativa di pregiudizi di natura filosofica [75]. Su questo punto la riflessione di Boeckh si poneva in parallelo con le considerazioni più articolate di Whewell, che egli ben conosceva. Secondo Whewell gli ingredienti delle scienze fisiche sono fatti osservati e idee. Ora, i Greci non avevano affatto trascurato di osservare e raccogliere fatti (come dimostrava per esempio un Aristotele); né d'altra parte mancavano di idee. La causa del loro fallimento nel costruire una fisica doveva piuttosto essere ricercata nel fatto che le loro idee non erano appropriate ai fatti [76]. Ciò si connetteva al fatto che i Greci, per evitare la vaghezza dei termini, invece di esaminare i fatti, volsero la loro attenzione alle parole e ai pensieri, guardando al mondo attraverso il medium del linguaggio comune usato dagli uomini nelle faccende quotidiane della vita. La conseguenza era che dalle relazioni tra parole si ricavavano opinioni speculative e si costruiva un linguaggio teorico inadeguato rispetto ai fatti osservabili [77].

Solo nei rami matematici della scienza era possibile trovare, secondo Boeckh, anche nell'antichità una spiritualizzazione dell'empiria. Tornava qui il primato assegnato da Boeckh alla tradizione dorica, che aveva trovato espressione nella filosofia pitagorica del numero [78]. Certo Pitagora riconduceva al numero anche le configurazioni spaziali, ma componeva il numero di unità non astratte, bensì spaziali e perciò poneva le basi di un altro fattore di differenziazione rispetto alla scienza moderna anche per quanto riguarda le discipline matematiche, ossia il privilegiamento della geometria rispetto all'aritmetica, diversamente dai moderni, per i

[73] *Kosmos*, cit., II, pp. 138-139, 210-211, 341 ss., 376 ss.

[74] *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, trad. it. di V. Verra, Bologna 1971, p. 310.

[75] *Enzyklopädie*, cit., pp. 591-594.

[76] W. WHEWELL, *History of the Inductive Sciences*, cit., I, pp. 5-7, 54-64.

[77] *Ibidem*, I, pp. 27-31, 36, 38, 41-44.

[78] *Enzyklopädie*, cit., pp. 283, 562-563, 589, 595.

quali anche i problemi geometrici sono suscettibili di trattazione aritmetica [79]. Ma questo confermava ancora una volta l'opposizione tra carattere plastico degli antichi e maggior livello di astrazione e spiritualizzazione dei moderni.

Restava da chiedersi se l'assenza di strumenti di osservazione e di misurazione presso gli antichi potesse essere spiegata. Nelle sue lezioni pubblicate postume, che Boeckh conosceva, Cuvier sosteneva che la sperimentazione ai tempi di Aristotele – che pure egli considerava il più straordinario genio della classificazione mai esistito – era pressoché impossibile, perché «le arti industriali erano così poco sviluppate, che offrivano allo studioso strumenti pressoché nulli» [80]. Ciò supponeva che lo sviluppo delle tecniche procedesse per proprio conto e predisponesse un serbatoio dal quale gli scienziati potevano attingere, anziché essere un campo che l'applicazione delle scienze potesse incrementare. Al mancato collegamento delle indagini scientifiche rispetto al mondo della pratica aveva invece accennato un filologo come Wolf [81]. Anche Boeckh si soffermava su questo aspetto [82]. Egli ravvisava la ragione del disinteresse degli scienziati teorici antichi per le applicazioni pratiche nel disprezzo per le attività tecniche, ossia in un atteggiamento valutativo. Questo sembrava anche rendere conto del mancato impiego di strumenti di osservazione, misurazione e manipolazione, che pure esistevano, anche se non erano molto precisi: ciò che non era avvertito era il bisogno di effettuare misurazioni più precise [83]. Su questo punto la posizione di Boeckh appariva più sottile di quella di Humboldt, che si era limitato a rilevare l'assenza di strumenti di precisione. Boeckh tentava invece di penetrare nella mentalità generale che aveva impedito la connessione tra scienza e tecnica.

[79] *Ibidem*, pp. 280-281, 589-590.

[80] G. Cuvier, *Histoire des sciences naturelles, depuis leur origine jusqu'à nos jours, chez tous les peuples connus*, professée au Collège de France, a cura di M. Madeleine de Saint-Agy, Paris 1844, I, p. 145.

[81] F.A. Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, hrsg. von J.D. Gürtler; I: *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, Leipzig 1831, pp. 38-39.

[82] *Enzyklopädie*, cit., pp. 378, 592-593, 595.

[83] *Ibidem*, p. 598.

La cosa impressionante è come i punti salienti della differenziazione tra scienza antica e scienza moderna, al centro di queste prospettive ottocentesche, siano rimasti al centro della discussione nel nostro secolo tra Koyré, Schuhl, Vernant e altri, pur essendo cadute le categorie generali di filosofia della storia che li sorreggevano. Se ho visto bene, un solo punto era assente nel discorso di Boeckh: il riferimento alla schiavitù come fattore esplicativo della stagnazione tecnologica, anche se egli non mancava di affermare in generale che la schiavitù era un presupposto necessario della vita antica [84]. Non è un tema di monopolio marxista. Com'è noto, Diels avrebbe indicato le ragioni della svalutazione antica della tecnica nel predominio di una mentalità aristocratica e nell'economia schiavistica, che aveva bloccato lo stimolo a utilizzare macchine in sostituzione del lavoro umano [85]. Ma già per Justus von Liebig la schiavitù era responsabile della decadenza della scienza greca [86]. Resta il fatto che in questo contesto Boeckh taceva su essa.

Ma se le differenze tra scienza antica e scienza moderna erano così radicali, si produceva allora una totale interruzione di comunicazioni tra l'antichità e la scienza moderna? Secondo Boeckh la scienza moderna rischiava spesso di perdere l'*Anschauung* ideale: «i nostri empirici – egli affermava – sono spesso soltanto manovali della scienza... il tempio si è mutato in un laboratorio» [87]. Forse un antidoto era possibile, ma proveniva non tanto dalle s c i e n z e antiche quanto dalla f i l o s o f i a antica della natura: anche se potevano scambiare per verità le immagini della loro fantasia, gli antichi avevano colto i fondamenti ultimi con un senso più profondo di quanto oggi non avvenisse e li avevano colti non mediante osservazioni o prove, ma mediante la creatività dello spirito. Forse era giusta l'osservazione di Steinthal, secondo cui Boeckh

[84] *Ibidem*, p. 268.

[85] H. DIELS, *Antike Technik*, Leipzig-Berlin 1920^2, pp. 31-32.

[86] *Die Enstehung der Ideen in der Naturwissenschaft* (1866), citato da F. KRAFFT, *Der Wandel der Auffassung von der antiken Naturwissenschaft und ihres Bezuges zur modernen Naturforschung*, in *Les études classiques aux XIXe et XXe siècles; leur place dans l'histoire des idées*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève 1980, pp. 241-304 (cfr. in particolare 250 e n. 37), un saggio assai ricco d'informazioni, ma che non si sofferma su Boeckh.

[87] *Enzyklopädie*, cit., p. 599.

non era mai stato un romantico [88]. Certo egli aveva rifiutato le speculazioni della *Naturphilosophie,* ma lasciava in piedi l'aspirazione a cogliere l'ordine del mondo nella sua totalità e unità, che gli antichi non erano riusciti a perseguire scientificamente, ma avevano elaborato filosoficamente e che gli scienziati moderni rischiavano di smarrire, abbandonando il sentiero normativo così limpidamente riproposto, invece, nel *Kosmos* di Humboldt. Recensendo nel 1848 sulla «Edinburgh Review» il primo volume di *Kosmos,* uno scienziato come Herschel riconosceva che Humboldt era la persona più adatta, per le sue conoscenze in tutti i rami della scienza, a fornire una descrizione fisica dell'universo [89]. Vent'anni dopo, nel 1869, Helmholtz avrebbe affermato che, se l'impresa di Humboldt era stata possibile nella prima metà del secolo, ora per la crescente specializzazione si poteva dubitare che essa fosse ripetibile anche da parte di uno spirito come Humboldt [90]. Alla fine del secolo Harnack avrebbe fatto proprio il verdetto di Dove, secondo cui *Kosmos* era un'opera del secolo XVIII [91]. I presupposti e l'*ethos* di *Kosmos* erano al cuore anche dell'interesse di Boeckh per la scienza e la filosofia della natura degli antichi. Dopo la metà del secolo tutto ciò veniva meno; continuavano a rimanere in piedi, come dotati ormai di una vita autonoma, i problemi storiografici che caduche filosofie della natura e della storia avevano generato.

[88] Cfr. la sua recensione all'*Enzyklopädie* nella «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» del 1878, ricordata da F. RODI, *«Erkenntnis des Erkannten»: August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften,* in *Philologie und Hermeneutik,* cit., p. 83.

[89] J.F.W. HERSCHEL, *Essays from the Edinburgh and Quarterly Reviews,* London 1857, pp. 257-364, in particolare 262-263. Sulla fortuna di Humboldt tra gli scienziati inglesi cfr. S. FAYE CANNON, *Science und Culture. The Early Victorian Period,* New York 1978.

[90] W. HELMHOLTZ, *Über das Ziel und die Fortschritt der Naturwissenschaft,* in *Populäre wissenschaftliche Vorträge,* H. 2, Braunschweig 1871, p. 183.

[91] A. HARNACK, *Geschichte der Akademie,* cit., I, pp. 837-838.

Bachofen tra misticismo e antropologia

di *Arnaldo Momigliano*

I.

Comincerò con un testo inedito, una lettera di Johann Jakob Bachofen a Sir John Lubbock del 5 maggio 1871. Si trova nella British Library (ex British Museum Library), Add. MS. 49643, fols. 150r-151v. Mi fu generosamente data in copia imperfetta dal mio amico Simon Pembroke perché la pubblicassi. Il testo è stato riveduto da mia figlia Anna Laura Momigliano Lepschy. La lettera fu dunque scritta in inglese da Bachofen quando aveva 56 anni e inviata da Basilea. Il destinatario è ben noto. Ricorderò solo che John Lubbock, banchiere, politico e più tardi Vice-Chancellor dell'Università di Londra, trovò il tempo per pubblicare nel 1865 il volume *Prehistoric Times,* che ci ha insegnato a distinguere tra paleolitico e neolitico. Nel 1870 pubblicò *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* in cui sviluppava uno schema evoluzionistico della religione che cominciava con l'ateismo e finiva con il monoteismo, passando attraverso feticismo, totemismo, sciamanesimo e antropomorfismo. Il libro includeva un capitolo sulla storia del matrimonio che doveva attrarre la particolare attenzione di Bachofen. La lettera di Bachofen ha in verità tre scopi, ciascuno dei quali merita attenzione. Anzitutto Bachofen, che evidentemente non ha ancora diretti rapporti con Lewis H. Morgan, lo studioso degli Indiani d'America, desidera procurarsi per mezzo di Lubbock una memoria di Morgan citata da Lubbock, e cioè *Conjectural Solution of the Origin of the Classification System of Relationship* («Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 8, 1868, pp. 436-477). Come vedremo, assistiamo qui di fatto all'origine della relazione tra Bachofen e Morgan che doveva diventare così importante per Bachofen, più che per Morgan. In secondo luogo Bachofen prende cortesemente posizione rispetto a Lubbock sulla questione del matrimonio: e cioè riafferma il carattere rivoluzionario della transizione dal diritto materno al diritto paterno, come scoperta di un principio più spirituale che pose fine alla «barbarie» della più antica umanità. E

infine Bachofen, che aveva da poco finito nel 1870 il libro *Die Sage von Tanaquil,* diretto prevalentemente contro Mommsen, indicava in questa lettera l'intenzione di ritornare al *Mutterrecht* ed estendere la ricerca alle «barbare razze che ancora esistono nella più grande metà del nostro globo». È questa una delle prime dichiarazioni del programma che ispirò l'intensa ricerca di Bachofen negli ultimi vent'anni della sua vita sino alla morte nel 1887. Bachofen evidentemente intendeva riscrivere il *Mutterrecht* incorporandovi la ricerca etnografica, soprattutto di origine angloamericana, su popolazioni indigene in stadio arretrato di paesi non europei. Coloro che hanno la buona fortuna di poter lavorare sulle carte Bachofen a Basilea hanno già richiamato la nostra attenzione sulla immensità di appunti lasciati da Bachofen in questo campo. E non c'è anche dubbio che a questo sforzo di raccogliere nuovo materiale per un rinnovato *Mutterrecht* appartengono i due volumi di *Antiquarische Briefe vornehmlich zur Kenntnis der ältesten Verwandtschaftsbegriffe* che Bachofen pubblicò rispettivamente nel 1880 e nel 1886. Fra i tre amici a cui queste lettere erano dedicate c'era il nuovo venuto Lewis H. Morgan, che morì già nel 1881. La lettera a Lubbock introduce per così dire alla fase finale dell'attività di Bachofen, che è caratterizzata dal riavvicinamento alla nuova etnografia angloamericana di Lubbock, Morgan e, possiamo già aggiungere, John F. McLennan, l'autore di *Primitive Marriage* (1865). Fino allora radicato nel pensiero romantico tedesco, ma sempre più alieno dal simpatizzare con i Prussiani – che egli identifica con il professor Mommsen – Bachofen dopo il fatale 1870 viene orientandosi verso l'empirismo, l'etnografia e il sopravvivente classicismo degli Anglosassoni. Viene quindi a inserirsi in quel fenomeno degli anni 1860-80 che è la fondazione dell'antropologia anglosassone. Poco Bachofen poteva prevedere che c'erano in Inghilterra Tedeschi di estrema sinistra chiamati Carlo Marx e Federico Engels, i quali si sarebbero serviti dell'antropologia angloamericana, e in particolare del suo amico Lewis Morgan, per costituire la base scientifica delle loro teorie rivoluzionarie e socialiste. Il paradosso di Bachofen è che egli fa il suo rientro in Germania o addirittura nell'Europa continentale al seguito di Morgan, e cioè di Engels, per poi essere purificato da siffatta compagnia attraverso l'associazione ad un altro gruppo che non so se egli avrebbe preferito al gruppo Marx-Engels e Co. – e cioè al gruppo di Stefan George e della succursale georgiana di Monaco di Baviera ai bei tempi dei «Münchner Kosmiker», Ludwig

Klages e Karl Wolfskehl, così come descritti da Franziska Gräfin zu Reventlow nel romanzo *Herrn Dames Aufzeichnungen* (1913).

Ma per intendere questo strano e complesso processo degli orientamenti e delle fortune di Bachofen è bene rifarsi ai suoi principi e fissare rapidamente il suo svolgimento. Sia però bene inteso che la interpretazione della fase centrale e decisiva di Bachofen – nonché del suo influsso in Italia – è riservata a Giampiera Arrigoni. Io tocco superficialmente cose che lei ha studiato a fondo.

II.

Jakob Bachofen era dunque nato a Basilea nel 1815, in quella Basilea di cui i suoi avi erano stati cittadini sin dal 1546. I *connoisseurs* di Basilea ricordano la «Casa Bianca» *(Weisses Haus)* barocca, sul Rheinsprung, che fu la casa dove nacque. Da lì suo padre, che apparteneva ai ricchi manifatturieri della seta, mosse a un'altra residenza aristocratica, la *Dompropstei* nel Sankt-Alban-Graben. Solo dopo il suo tardo matrimonio con una Burckhardt nel 1865 Bachofen passò da lì a una terza casa che poi scambiò per la sua quarta e ultima residenza nel 1870, *Zur St. Johanns-Kapelle,* all'angolo nord-est del Münsterplatz. Ciascuna delle sue case, in conformità con la tradizione familiare, era piena di opere d'arte; e Bachofen vi aggiunse di proprio una famosa collezione di vasi, lampade e bronzi acquistati soprattutto, direttamente o indirettamente, in Italia e connessi con il suo profondo interesse al mondo delle tombe, dei morti. Come Jakob Burckhardt – la cui relazione con Bachofen, che dall'amicizia passò all'antipatia, rimane ancora misteriosa – Bachofen studiò prima a Basilea e poi a Berlino. A Basilea trovò il suo maestro più influente, Franz Dorotheus Gerlach, con cui rimase amico e collaboratore per la vita. A Berlino studiò con Ranke, Boeckh e Savigny. Savigny diventò il suo secondo grande maestro, quando nel 1836 si staccò dalla filologia classica tradizionale per laurearsi in legge e specializzarsi in quella *Rechtswissenschaft* che egli assai presto amò distinguere non solo dall'avvocatura, ma dalla giurisprudenza al servizio dello stato. C'era qui un implicito conflitto con il maestro Savigny, ma non dimentichiamo che a Savigny e per richiesta di Savigny, in forma di lettera aperta, Bachofen tracciò la propria autobiografia, o piuttosto la storia della maturità raggiunta nel 1854. Come è noto, questa lettera autobiografica rimase nascosta fino al 1916-1917 quando fu

pubblicata in due edizioni quasi contemporanee, nel «Basler Jahrbuch» e nella «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft»; nel 1927 fu poi resa più accessibile da Alfred Baeumler e, quarant'anni dopo, tradotta in inglese in una scelta di scritti di Bachofen della Bollingen Series (1967). Da Boeckh e Savigny a Berlino Bachofen passò per qualche mese con naturale trapasso nella Göttingen dove ancora dominava il maestro di Savigny, Gustav Hugo, e già si era solidamente impiantato l'allievo di Boeckh, K.O. Müller. Ma, per quanto venisse a conoscere personalmente entrambi, Bachofen non si può dire allievo né di Hugo né di K.O. Müller. Suo insegnante di diritto romano lì fu Agathon Wunderlich, che poco dopo egli cercò di attirare a Basilea. Eravamo nell'anno della crisi dei Sette, di cui furono vittime i Grimm. Di questa crisi Bachofen parla con chiara simpatia per le vittime in una lettera del 15 dicembre 1837 a Gerlach (*Ges. Werke*, X, pp. 8-12). Bachofen temeva per la sopravvivenza dell'Università. Quali che potessero esserne le ragioni, Bachofen tornava dopo alcuni mesi a Basilea, dove si addottorava con una dissertazione *De Romanorum judiciis civilibus* che fu pubblicata a Göttingen nel 1840. Già nel 1839 Bachofen era passato a Parigi all'École de droit, dove conobbe Pellegrino Rossi e da lì mosse per un anno in Inghilterra tra la fine del 1839 e l'autunno del 1840 a Londra e dintorni, in casa di un pastore anglicano, a perfezionarsi nell'inglese, che imparò a scrivere correntemente. Il soggiorno in Inghilterra gli rimase impresso per la vita: la giurisprudenza inglese, l'aristocrazia ereditaria inglese e la monarchia collegata con la chiesa anglicana gli furono di ispirazione. Se trovò Oxford poco congeniale, la Cambridge toccata dal romanticismo tedesco lo attrasse. Il fatto che l'eroe per Cambridge fosse allora Niebuhr non sembra che ancora disturbasse Bachofen. L'autobiografia, nonché la tradizione di Basilea (registrata nella splendida biografia di Bachofen nel terzo volume dei *Gesammelte Werke* che è opera di K. Meuli) ci dice che al giovane Bachofen fu offerto un *fellowship* di Magdalene College. Peterhouse a cui appartengo non è lontana da Magdalene College, ma non sono ancora riuscito ad avere conferma o diniego di questa tradizione. In ogni caso dopo un soggiorno e una malattia a Liverpool Bachofen tornava a Basilea.

Nel 1841 era debitamente nominato *Ordinarius* di Diritto Romano nell'Università di Basilea, nel 1842 era fatto giudice della corte criminale e nel 1844 *Grossrat* nell'amministrazione cittadina. Era l'inizio o piuttosto il conseguimento di tutti gli onori che un pro-

mettente e ben educato aristocratico potesse ripromettersi nella repubblica cittadina. Ma Jakob Bachofen deludeva le attese: dopo tre anni rinunciava all'ordinariato, dopo un anno alla posizione influente di *Grossrat,* e si teneva solo, fino al 1866, la posizione di minor impegno, quella di giudice di corte d'appello. Dal 1845 per altri quarantatré anni Bachofen visse da privato nella città dei suoi avi, alternando questa vita con lunghi viaggi, in Italia soprattutto, in Grecia, in Spagna e altrove. Tenne una fitta rete di corrispondenza che, come ha osservato Thomas Gelzer nella «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte» (19, 1969, pp. 787), non è precisamente cordiale e benevola; fu soprattutto un osservatore amaro e distaccato di un mondo che precipitava secondo lui nella democrazia, in quello che Jakob Burckhardt contribuirà a definire come «Cesarismo». Ed elaborò nel silenzio del suo studio, tra i testi antichi e le informazioni contemporanee a cui era desto, quella interpretazione del mondo primitivo che doveva lentamente portarlo lontano da Niebuhr e da Mommsen e perfino dal suo maestro Savigny – sulle soglie di una terra dei morti, delle donne al potere, di un cristianesimo radicato non in Palestina, ma fra le tombe della Licia, di Micene e forse (grave ammissione per un protestante di Basilea) dei colli romani.

Di Bachofen giovane c'è tutta una serie di ricerche di diritto romano, di cui la più nota è quella sulla *Lex Voconia* del 1843. Fu discussa da Mommsen in una recensione del 1845 (ora in *Juristische Schriften,* III, pp. 513-519) piena di rispetto per questo «neuer Beweis des ächthistorischen Sinnes ihres Verfassers»: e vale veramente la pena di leggere questo dibattito tra due storici che presto dovevano essere separati e perdere il rispetto l'uno dell'altro. Manca ancora una precisa valutazione di Bachofen come tecnico del diritto romano nei suoi anni giovanili. Ma due fattori già in quegli anni intorno al 1845 distaccavano Bachofen dal diritto romano, alla cui cattedra rinunciava. La classe dominante di Basilea aveva dovuto affrontare la ribellione del retroterra rurale nel 1833 ed aveva accettato, o forse anche favorito come rimedio inevitabile, la separazione di Basel-Stadt da Basel-Landschaft. I successivi quindici anni fino al 1848 furono di difficile adattamento alle riforme che si venivano introducendo nella Confederazione svizzera: e ci fu la nuova e forse più grave crisi del *Sonderbund* nel 1847 che attrasse l'attenzione di uno storico come G. Grote. In una serie di articoli di giornali Bachofen venne formulando la sua convinzione fondamentale che il governo, qualunque forma esso

prenda, non viene dal popolo, ma da Dio. Si legga per esempio il suo resoconto di una assemblea cantonale nel Canton Schwyz nel 1847 all'inizio del *Sonderbund.* Sbaglierò, ma c'è simpatia per il cattolicesimo reazionario dei ribelli. Questa simpatia per il cattolicesimo politico diventerà anche più netta quando, dopo un primo viaggio a Roma negli anni 1842-43, Bachofen vi ritornava nel 1848-49 e si trovava perciò ad assistere alla rivoluzione di Mazzini. Un articolo pubblicato nell' «Augsburger Allgemeine Zeitung» dell'agosto 1850 (*Ges. Werke,* I, pp. 397-410), anche se scritto in gran parte dal suo amico Wilhelm Kandler, pittore boemo, dà il giudizio negativo di Bachofen sulla soppressione del potere temporale dei papi. Ciò che Bachofen evidentemente apprezza nello stato papale è proprio l'unione «der geistlichen und weltlichen Gewalt», delle due spade di lontana memoria. I viaggi a Roma erano dunque una indicazione di un orientamento politico che male si saprebbe separare dal suo nuovo orientamento di studi. A Roma, almeno la seconda volta, nel 1848, Bachofen giungeva per prepararsi a scrivere con il suo maestro Gerlach una nuova storia di Roma. E questa uscì appunto in due puntate nel 1850 e nel 1851. Delle 676 pagine complessive 422 erano dovute a Bachofen. Comprendevano tre parti centrali della storia di Roma arcaica: sui movimenti di popolazioni preistoriche in Italia, compreso l'insediamento troiano; sulla geografia e storia dell'Italia centrale nella fascia occidentale connessa con Roma; infine sui fondamenti del diritto romano. Gerlach si era riservato lo studio delle saghe dei Latini e la ricostruzione della storia della monarchia. La storia non fu mai continuata dopo la monarchia. Era dunque quanto di più remoto si potesse immaginare dai problemi contemporanei dell'Italia e dell'Europa intorno al 1850. Eppure Bachofen la orientava in direzione da giudicare proprio il presente. Enea che giunge autenticamente in Italia da Troia e fonda Lavinio con quel che segue – Alba Longa e Roma – costituisce anche la giustificazione per il potere di Cesare e di Augusto. Augusto che combina il principato con il pontificato si riallaccia alla monarchia stabilita da Enea nel Lazio e naturalmente anticipa la unione di potere politico e religioso dei papi. La costante preoccupazione del poi non è mai così evidente come nella discussione, a proposito di Numitore e Amulio, dei vantaggi del principio di primogenitura per sovrani e popoli ora in pericolo in Europa (*Ges. Werke,* I, p. 210).

Le *Politische Betrachtungen über das Staatsleben des römischen Volkes* redatte intorno al 1850 e rimaste inedite fino alla pubbli-

cazione nei *Gesammelte Werke,* I, del 1943 sono appunto una riaffermazione dei valori aristocratici e religiosi ancora attuali della remota storia arcaica di Roma: soprattutto del suo patriziato e dei *mores maiorum.* Si ricorderà che Bachofen trovò il modo di inserire in queste *Betrachtungen* un attacco a Sir Robert Peel, la cui superbia plebea lo portò a disconoscere le vere basi dell'aristocrazia inglese (p. 39). Ma già K. Christ ha riconosciuto l'importanza di queste *Betrachtungen* nel suo volume *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft* (1982). Bachofen ha perfino il coraggio di attribuire un significato positivo alla superstizione *(Aberglaube)* dei Romani, dimentico che i Romani stessi avevano distinto tra religione e superstizione. Ma per Bachofen sembra indubbio che religione e superstizione sono inestricabili e che senza superstizione nessuna società civile può sopravvivere (p. 54). Con ciò non si esaurisce l'interesse di Bachofen per la storia di Roma. Non ricordo che nessuno dei suoi predecessori come storico di Roma arcaica abbia apprezzato così finemente l'ambiente insieme rustico e aristocratico della Campagna Romana. Qui di nuovo è impossibile distinguere tra gli antichi patrizi e i moderni nobili: Bachofen ritrova lo spirito di Roma patrizia nella tragica atmosfera di malaria e di religiosa devozione della Campagna Romana intorno al 1848. Due punti sono già fermi nella sua visione, anche se le conseguenze non gli sono ancora chiare: uno è il richiamo delle tombe, del mondo della morte, che più tardi troverà espressione in *Die Gräbersymbolik der Römer* (1859); l'altro è il riconoscimento, a cui in parte noi siamo tornati, di una arcaica influenza greca nel mondo del Lazio, che per lui si esprime nelle mura pelasgiche, in Gabii centro di educazione greca nel Lazio e nell'insediamento degli Arcadi nella sede della Roma futura.

Tutto ciò, e quanto Gerlach veniva scrivendo sulla storia della monarchia, doveva portare Bachofen contro Niebuhr. In una lettera del 16 gennaio 1851 di Bachofen al suo amico filologo Heinrich Meyer-Ochsner questo atteggiamento già appare definito: «Niebuhr è un genio... ma... il mio spirito è tagliato altrimenti che il suo. Io ho ben differenti punti di vista... Io sono conservatore, non distruttore e credo ancor sempre che Livio, Cicerone e Dionigi sapessero dell'indole e della storia del loro popolo assai più che Niebuhr» (*Ges. Werke,* X, p. 114). Bachofen prova una particolare soddisfazione a registrare che Niebuhr aveva confuso la *lex curiata de imperio* con l'*auctoritas patrum* (*Ges. Werke,* I, p. 372). Si nota, tenendo conto del futuro *Mutterrecht,* che Bachofen os-

serva giustamente che nella tradizione romana il potere ereditario monarchico era spesso trasmesso attraverso donne (pp. 204-206).

Che una critica di Niebuhr dovesse portare all'inimicizia di Mommsen non era per nulla una conseguenza inevitabile. Mommsen non ebbe mai una simpatia completa per Niebuhr da cui differiva anche in punti elementari di metodo. Mommsen non accettò mai la teoria niebuhriana dei canti conviviali come fondamenti della annalistica romana e invece inclinò al postulato di J. Rubino che la tradizione costituzionale fosse migliore guida della tradizione annalistica nella ricostruzione della storia di Roma arcaica. Ma la mistica patrizia di Bachofen e Gerlach lo offendeva. E lo offendeva pure la loro credulità alla tradizione. In due brevi, anonime recensioni del «Literarisches Centralblatt» del 1850-51 Mommsen espresse il suo dissenso con frasi taglienti *(Historische Schriften,* III, pp. 653-654). Non mancava un riconoscimento al capitolo sui fondamenti del diritto pubblico romano che era di Bachofen: «qui per lo meno c'è ricerca scientifica e un tentativo di attingere da vere fonti». Ma che la sovranità risiedesse per Bachofen in Dio e non nel popolo era troppo per Mommsen.

Tuttavia è sintomatico per Bachofen che la sua reazione a Mommsen si sviluppasse più tardi. In privato egli cominciò a esprimersi sfavorevolmente contro Mommsen intorno al 1854, come è stato giustamente notato da Lionel Gossman nel suo bel saggio, *Orpheus Philologus. Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity* («Transactions of the American Philosophical Society», 73, 5, 1983). Ma le espressioni violente, quasi di odio personale, cominciano ad apparire nelle lettere all'amico e confidente Meyer-Ochsner solo dopo il 1861. Nel 1862 egli poteva annunciare che la *Storia Romana* di Mommsen lo aveva riempito «mit Ingrimm und wahrem tiefem Abscheu» e che si proponeva di attaccare Mommsen: «also Mommsen und die Römische Geschichte ist jetzt meine Aufgabe» (*Ges. Werke,* X, pp. 251-252). Non è forse un caso che siano anche gli anni in cui Bachofen sente crescente avversione per Jakob Burckhardt, a cui pure lo legava amicizia di giovinezza. La prima espressione di decisa antipatia per Burckhardt che io ricordi è ancora a Meyer-Ochsner nel 1866 (X, p. 364). Mentre naturalmente l'ostilità di Bachofen per Burckhardt rimaneva privata, quella per Mommsen infine trovava espressione pubblica in una specie di appendice al suo saggio *Die Sage von Tanaquil.* Ma è di nuovo notevole che prendeva di mira non, come era stato origina-

riamente progettato, tutta la *Storia Romana* di Mommsen, bensì solo una ricerca specifica di Mommsen sulla saga di Coriolano pubblicata nel 1869: la replica di Bachofen è appunto del 1870.

III.

C'è qui un nodo essenziale da districare nella storia intellettuale di Bachofen dopo la pubblicazione della *Storia Romana* con Gerlach nel 1850-51. Intanto questa storia non viene più continuata, sebbene sia difficile dire quando la continuazione fu abbandonata. In secondo luogo è evidente che dal 1852 in poi Bachofen cerca di orientarsi differentemente. È intanto il tempo del suo viaggio in Grecia, di cui scrisse un resoconto; e ne abbiamo almeno un frammento in stampa sin dal 1927 *(Griechische Reise)*. Scritto a circa 25 anni dalla ristabilita indipendenza greca è un documento anzitutto della difficoltà in cui si dibatteva la Grecia fra l'eredità turca e la rinascita intellettuale. Bachofen viaggiò da solo, accompagnato da una guida indigena. La sezione pubblicata non include Atene, ma Corinto, Micene, Argo ed Epidauro: tiene la Grecia antica ben distinta da quella moderna. Egli è convinto che Micene e Argo ebbero profondi legami con l'Assiria. Poiché gli Etruschi vennero dalla Lidia, e i Lidii furono sudditi dell'Assiria, le tracce orientali in Grecia ora rafforzano la impressione delle influenze orientali sull'Italia arcaica. C'è tuttavia una differenza tra l'Italia e la Grecia. In Italia la continuità della storia è ininterrotta, in Grecia il filo della storia è discontinuo. Questa discontinuità della storia comincia a interessare Bachofen almeno altrettanto della continuità che dalla Roma dei re alla Roma dei papi aveva trovato in Italia. Ma in Italia come in Grecia sono le tombe a conservare il meglio del passato: «l'antichità è più grande nelle sue tombe». In Grecia Bachofen medita sulla connessione tra il pane e la morte, tra l'agricoltura e la rinascita. Poco dopo, scrivendo la propria lettera autobiografica a Savigny nel 1854, Bachofen dà uno spazio centrale alla sua meditazione sulle tombe: è una confessione di fede in una religione che non ha dogmi, ma si coglie nel contatto con i morti e con i miti che hanno consolato i morenti di età passate. In questa lettera c'è una dichiarazione al proprio professore. Non è stato l'anno di Berlino, ma la scoperta delle tombe di Roma e della Campagna Romana o dell'Etruria a trasformare Bachofen. «Da allora il mio pensiero direttivo è stato quello della fondazione religiosa di tutto il pensiero e vita dell'antichità». La Grecia in que-

sta lettera, per così dire, non è ancora digerita. Ma è però evidente dalle sue ultime pagine che Bachofen è ormai convinto di dover risalire dall'Italia alla Grecia e da entrambe all'Oriente. Già nel 1854 aveva compiuto due altri viaggi in Inghilterra, in parte per studiare le sculture di Licia e di Assiria arrivate al British Museum.

Ma che cosa stava esattamente preparando Bachofen in questi anni di viaggi, di isolamento, di molteplice leggere e annotare e soprattutto di meditazione? Tombe abbiamo già trovato al centro della sua attenzione. Nulla faceva però prevedere che queste tombe si associerebberò nella sua mente alla nozione del diritto materno. Eppure, a quanto ci informano K. Meuli e più ancora E. Howald, tra il 1855 e il 1856 un'opera che si doveva intitolare *Das alte Italien* si trasforma nelle sue mani in due interconnesse ricerche, una di simbolismo funerario su Oknos, l'altra sul diritto delle donne (*Mutterrecht*). Nell'inverno 1853 egli parla alla «Basler Gesellschaft für vaterländische Altertümer» delle tombe degli antichi. Nell'inverno 1855 egli fa una conferenza a Basilea su Oknos, che diventerà poi un capitolo della *Gräbersymbolik* del 1859; nell'autunno dell'anno seguente, a una assemblea di filologi a Stuttgart, sottopone *Ueber das Weiberrecht,* che diventerà poi nel 1861 la parte introduttiva del *Mutterrecht*. Madre Terra, la dea della Morte, è anche il principio della produttività, della maternità. I rituali della morte sono rituali di fertilità; e viceversa i misteri della fertilità sono misteri della morte. La *Gräbersymbolik* e il *Mutterrecht* si sprigionano dunque insieme dalla mente di Bachofen e segnano la sua maturità improvvisamente, quasi misticamente, conquistata. E tuttavia anche oggi non è facile dare una chiara spiegazione del legame che si stabilisce in Bachofen tra morte e donna, tra tomba e diritto materno.

La difficoltà ha anzitutto un aspetto tecnico. La *Gräbersymbolik,* come interpretazione di monumenti archeologici, era ancora limitata a materiali italici con cui Bachofen era da tempo familiare. Ma Bachofen non era esattamente un archeologo: gli mancavano l'erudizione antiquaria e il senso stilistico degli archeologi tedeschi che dominavano l'Instituto di Corrispondenza Archeologica di Roma, a cui egli stesso mandò contributi: si vedano per es. i saggi *Sul significato dei dadi e delle mani nei sepolcri degli antichi* che apparvero negli «Annali dell'Instituto», 30, 1858, e 33, 1861, in una traduzione italiana. Manca a Bachofen la sicurezza della esegesi

iconografica che diventa caratteristica della scuola archeologica germanica che ha messo radici anche a Roma. E perciò si capisce la freddezza con cui perfino un amico di Bachofen come Eduard Gerhard recensisce la *Gräbersymbolik* nell'«Archäologischer Anzeiger» del marzo 1859. Più tardi il nome di Bachofen sparisce addirittura dalla storia dell'archeologia del secolo XIX. Testimone il libro di Adolf Michaelis, *Die archäologischen Entdeckungen des neunzehnten Jahrhunderts* del 1906, dove il nome di Bachofen, se ho ben visto, nemmeno compare. Ed è ugualmente caratteristico che non si trovi più traccia dell'interpretazione del mito di Ocnus (Oknos), centrale alla *Gräbersymbolik*, nell'articolo *Oknos* della Pauly-Wissowa. Dal Colombario di Villa Pámphili, che Bachofen aveva visitato per la prima volta nel 1842, derivano i due simboli delle tre uova misteriche e di Ocnus che sembra riposare dalla fatica di un eterno intrecciare una corda, che un'asina eternamente gli rode. Sono simboli che Bachofen interpreta in chiave di un mistero della vita e della morte, di uno stadio materiale-tellurico e di uno immateriale-solare della religione: e Ocnus, che sembra riposare, è ora interpretato come il simbolo dell'iniziato che può ormai abbandonare la cruda fabbrica del suo corpo all'asina che lo rode senza più temere o soffrire. Si scorgono già qui i segni di quella concezione del *Mutterrecht* come la prevalenza della notte sul giorno, della sinistra sulla destra, della luna sul sole. Ma pure c'è in termini tecnici una differenza chiara tra *Gräbersymbolik* e *Mutterrecht*. Comunque si voglia giudicare quest'ultimo, è ovvio che Bachofen ha ben altra esperienza di testi letterari, in specie storici e giuridici, che di monumenti archeologici. Si guardi per es. al suo capitolo iniziale sui Licii nel *Mutterrecht*. Qui Bachofen parte da Erodoto I, 173, lo integra con altri testi, come Eraclide e Nicolao Damasceno. Più ancora: la ginecocrazia è descritta in termini giuridici sui figli che seguono lo stato giuridico della madre, delle figlie che ereditano la sua proprietà. Dalla famiglia, dove governa la madre, si passa al mito. Bellerofonte di Iliade VI, 155 ss. è scelto come eroe. Bellerofonte è un eroe solare che cerca di combattere la supremazia delle donne, ma deve accettare un compromesso: deve accettare l'alleanza delle Amazzoni per combattere la Chimera.

C'è dunque una differenza tra il Bachofen della *Gräbersymbolik* e quello del *Mutterrecht*. La intuizione comune delle due opere – e si potrebbe dire di tutta la consecutiva ricerca di Bachofen – è nel legame tra la morte e la madre, tra il regno dei morti e quello

delle donne. È nelle tombe la ispirazione più immediata di Bachofen. Ma egli sa meno bene districarsi tra i monumenti che lo affascinano che tra i testi che lo lasciano insoddisfatto e di cui accumula pile. E tuttavia è tra questi ultimi testi che egli infine riesce a trovare un filo conduttore più continuo: è su questi testi letterari che egli lavora meglio e in cui la distinzione tra situazione giuridica e proiezione mitica è più sicura.

Si pone allora il problema se questa superiorità di metodo nelle fonti letterarie, e in relazione al mito poetico (più che figurativo), abbia la sua spiegazione in una tradizione di studi in cui Bachofen si inserisce. Qui debbo dire che sono incerto, perché si sa finora abbastanza poco della formazione intellettuale di Bachofen al di là della sua ovvia preparazione giuridica a contatto di Savigny. Indubbio è lo studio della *Symbolik* di Creuzer attestato da citazioni: la teoria di una saggezza simbolica trasmessa dall'Oriente all'Occidente era già nella *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* sin dal 1810. Meno certo, o addirittura incerto, è l'influsso di Joseph Görres, amico di Creuzer, la cui *Mythengeschichte der asiatischen Welt* è dello stesso 1810. Mentre Görres insisteva sui Vedas e su Hermes Trismegistos, Creuzer è più vicino a Bachofen nel segnalare nell'Orfismo, nei misteri eleusini e di Samotracia e soprattutto nel Neoplatonismo i predecessori del trapasso tra il mondo della madre e il mondo del padre, che sarà poi quello della Roma imperiale e della Roma cristiana. Che la critica di C.A. Lobeck alla *Simbolica* di Creuzer nell'*Aglaophamus* del 1829 abbia fatto poco effetto su Bachofen non ci meraviglieremo. Il difficile è andare al di là di queste generiche somiglianze e differenze. Come quel calvinista che era pure Creuzer coordini la sua fede personale con le idee che esprime nei libri della maturità, che valore preciso egli dia alla sua ammirazione per il papato cattolico – non un sentimento naturale per un aristocratico di Basilea – e quanto poi egli sapesse o si curasse di altre influenze in circolazione, come quella di Jakob Böhme caro a Novalis, o dei contemporanei F. Schlegel e Ph. O. Runge, il filosofo e pittore che fece impressione su Goethe con la sua teoria dei colori: tutto ciò mi è semplicemente mal noto.

Basti qui fissare un ultimo tratto essenziale del *Mutterrecht*. La ginecocrazia presuppone matrimonio, e matrimonio ha il suo equivalente nell'agricoltura. Nell'agricoltura il campo è più importante che il seme, la moglie che il marito. Matrimonio, che allude alla

madre, è parola più primitiva che patrimonio, che allude al padre. La ginecocrazia licia presuppone il matrimonio. Ma essa è preceduta da uno stadio che Erodoto stesso attribuisce ai Massageti (I, 216), in cui le donne non conoscono il matrimonio e gli uomini copulano liberamente e in pubblico con le donne. È lo stadio che Bachofen definisce «eterismo», uno stadio di cultura senza stabile matrimonio, stadio spesso conservato in età più tarde limitatamente a certe occasioni. Ciò che Bachofen considera pura ginecocrazia è dunque uno sviluppo relativamente tardo: rappresenta lo sforzo delle donne di controllare la vita in modo ordinato e senza tiranni. Per la ginecocrazia Bachofen ha considerevole simpatia. Significa matrimonio, vita domestica, sensualità controllata. Non per nulla, dopo esitazioni, il *Mutterrecht* finì per essere dedicato da Bachofen a sua madre. Ma Bachofen sa o crede di sapere che dal diritto materno a quello paterno è la via del progresso, della civiltà greca, del Cristianesimo, del governo maschile a lui caro; ed è ciò che egli esprime nella lettera, da cui sono partito, a Lubbock. Uno stadio intermedio è ancora caratterizzato dalla prevalenza di Dioniso, un dio fallico, che produce vino e ubriachezza e prevale non solo in preistoria, ma ancora sotto Alessandro e i Tolomei di Egitto. È tuttavia stadio intermedio, perché il diritto paterno vero e proprio è incarnato dall'Apollo delfico, o dal principio romano dell'*imperium*. Tanto è vero che il dio favorito di Augusto è Apollo. Uno degli elementi resi possibili da tale regime è l'adozione. Bachofen non ritiene casuale che il futuro Augusto, il futuro protetto di Apollo, sia stato adottato da Cesare. La religione di Cristo, che è la religione del Figlio di Dio, segna il trionfo del principio paterno. Bachofen non perde di vista gli elementi positivi del diritto materno se riconosce l'elemento femminile del Cristianesimo nella madre di Dio.

IV.

Con i due libri su simbolismo delle tombe e sul diritto materno Bachofen aveva fissato le sue idee centrali e si era in qualche modo decisamente separato dalle maggiori correnti della filologia classica contemporanea. Non è difficile tuttavia trovare tra i suoi contemporanei chi lavorasse con idee affini. Il nome di Fustel de Coulanges viene naturalmente alla memoria. Con Bachofen Fustel, allo stadio della *Cité Antique* (1864), ha in comune la definita preferenza per Livio in confronto a Niebuhr e l'apprezzamento della

tomba come centro della vita sociale e religiosa antica. Ma, dopo tutto, Fustel si muoverà in direzione diversa: nella salvaguardia, appunto trovata nella tomba, per la proprietà privata, e da lì passerà alla storia del feudalesimo. Guardando al futuro c'è naturalmente Nietzsche a continuare l'indagine sul rapporto tra dionisiaco e apollineo di Bachofen. Ma anche qui sorgono difficoltà. Se i due, Bachofen e Nietzsche, devono essersi incontrati a Basilea, non saprei indicare in che senso ed entro quali limiti Bachofen abbia contribuito alla visione di Nietzsche: manca in Bachofen, per quanto so, l'interesse alla tragedia greca. Se si bada a questa assenza – cioè effettivamente all'assenza di attenzione per il pensiero greco classico del quinto e del quarto secolo – ci si rende forse meglio conto perché Bachofen si sentisse isolato tra i suoi contemporanei e stentasse a procedere oltre la *Gräbersymbolik* e il *Mutterrecht*. Negli anni sessanta l'isolamento di Bachofen si accresce perché spariscono i suoi maestri e amici: Savigny muore nel 1861; Boeckh nel 1867; Welcker nel 1868. Nel 1871 sparisce il suo maggiore corrispondente Meyer-Ochsner. Bachofen elabora progetti come un *Symbolisches Wörterbuch* che poi non realizza. Né, come già sappiamo, scriverà mai l'opera progettata contro Mommsen. Ma improvvisamente, nel 1865, un dilettante archeologo francese, E. Prosper Biardot, con cui era entrato in contatto poco prima, gli dà la possibilità di pubblicare un vaso di Canosa in suo possesso; e da lì nasce una delle opere più originali e fresche di Bachofen, *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie* pubblicata in 50 esemplari nel 1867. Il vaso di Canosa – che è il punto di partenza –non è certo interpretato soddisfacentemente: e così si può dire di gran parte del materiale archeologico accumulato in quest'opera. Ma non mai come in quest'opera Bachofen riesce a elucidare il suo programma di interpretazione del corredo tombale in quanto manifestazione della fede nell'immortalità entro il mondo classico. E con altrettanta chiarezza egli giustifica il suo uso di testi tardo- antichi, specie neoplatonici e patristici, per illustrare quello che egli chiama Orfismo, ed è secondo lui la fede nell'immortalità, fondamentale per la comprensione dei classici. Qui la metodologia di Bachofen è elaborata più compiutamente. È solo da osservare che in questa direzione di un paganesimo che anticipa il Cristianesimo nella preoccupazione per l'immortalità, c'è forse più diritto paterno che materno, sebbene Bachofen continui a insistere sugli elementi tellurici, lunari, materni della simbologia della immortalità. Si può aggiungere sin d'ora che Bachofen negli ultimi anni della sua vita procedette a compilare una

sorta di appendice a questo libro nella forma di un catalogo della propria collezione di lampade funerarie. Questo catalogo in pochi esemplari ed edito privatamente uscì postumo nel 1890 sotto il titolo *Römische Grablampen*.

Quasi parallelamente la polemica con Mommsen si trasformava in un ritorno più diretto ai temi ginecocratici in *Die Sage von Tanaquil* del 1870, che comincia con la domanda: «È la cultura dell'Italia autoctona o importata da fuori»? Mentre storici come Mommsen ormai tenevano per dimostrata l'esistenza di un gruppo indoeuropeo con le sue istituzioni religiose e sociali e guardavano con sospetto alle teorie di influenze vagamente orientali sull'antica Roma, Bachofen rimase fermo alla nozione di una vasta influenza orientale o semitica, di carattere ginecocratico, sull'Italia arcaica. Gli Etruschi, ricacciati in seconda linea da Mommsen, apparivano a Bachofen i maggiori intermediari con l'Oriente. Una regina etrusca in Roma, Tanaquilla, fu assunta da lui a rappresentante, quasi a simbolo, di queste influenze ginecocratiche su Roma. Tanaquilla, come 'matriarca', presiedette alla nascita miracolosa di Servio Tullio e ne aiutò la successione sul trono di Roma. Le regole della linguistica e sociologia indoeuropea erano accuratamente messe da parte. Tuttavia Bachofen non abbandonava la sua convinzione che Roma pagana fosse presto diventata il veicolo della transizione dal diritto materno a quello paterno e con ciò avesse preparato la Roma cristiana. Nella sua forma romana la leggenda di Tanaquilla rappresentava la evoluzione dal diritto materno a quello paterno nel senso che i tratti più «eterici» della sua figura sono soppressi. La leggenda di Tanaquilla poteva essere paragonata a quella di Enea, in quanto Enea doveva fuggire lontano da una 'matriarca' «eterica» come Didone per diventare l'antenato dei Romani. Così il duello tra Roma e Cartagine veniva interpretato – grazie al suo precedente mitico di Enea e Didone – come la vittoria del principio paterno su quello materno. Di qui l'ultimo passo di Bachofen: l'interpretazione della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. quale conferma del ruolo direttivo di Roma assunta a centro del predominio paterno in Occidente. Come Bachofen, la cui partecipazione alla Église Française riformata di Basilea è ben documentata negli ultimi decenni della sua vita, mettesse questa d'accordo con la centralità egemone del principio paterno cristiano romano resta di nuovo un problema.

Si è già accennato che Mommsen pubblicò la sua interpretazione di Coriolano mentre Bachofen concludeva il suo libro su Tanaquilla. Mommsen negava ogni realtà alla tradizione che Coriolano fosse stato fermato dalla madre e dalla moglie in un posto che divenne il tempio della *Fortuna Muliebris*. Bachofen ne prese occasione per dare espressione alla sua totale opposizione al metodo di Mommsen che non si era accorto degli elementi etruschi, materni, della leggenda di Coriolano. L'attacco non giovò a Bachofen, né presso i contemporanei né presso i successori che, come Gaetano De Sanctis, avrebbero potuto apprezzare il suo sforzo di comprendere le figure femminili della tradizione romana arcaica.

In genere è ovvio che Bachofen doveva attendere altro clima intellettuale, altra educazione in storia delle religioni, perché i suoi lavori sul diritto materno e sulla simbologia funeraria fossero debitamente apprezzati. Qui basti fare i nomi di E. Rohde e di F. Cumont, sebbene sia subito da aggiungere che anche il tardo Cumont, così intensamente impegnato nella simbologia dell'immortalità del mondo greco-romano delle tombe, non diventò mai un entusiasta di Bachofen.

L'ultimo punto da considerare brevemente è piuttosto quello interno di un Bachofen critico di se stesso intorno al 1870. Bachofen con *Die Sage von Tanaquil* esaurisce la carica del lavoro accumulato negli ultimi quindici anni. Sente il bisogno di rinnovare la sua cultura, che è altro modo di dire che sente il bisogno di rompere il proprio isolamento. Non per rinnegare il proprio passato, tutt'altro; ma per dare una nuova concretezza alle sue intenzioni religiose e sociali. Qui è appunto il significato del suo rivolgersi agli Anglosassoni, nonché alle *Ostafrikanische Studien* dello svizzero W. Munzinger (1864). Se si fosse accontentato di un discepolo ideale, lo aveva trovato in Alexis Giraud-Teulon, allora professore onorario all'Università di Ginevra. Ma Bachofen intorno al 1870 ambisce evidentemente ad altro. Egli si è reso conto che in Inghilterra, e anche in America, le ricerche di preistoria e quelle di etnologia convergono e che nell'interesse per le istituzioni matrimoniali e familiari si esprimono preoccupazioni religiose e sociali non aliene alle sue. Egli sa di poter dare agli Anglosassoni una più precisa direzione di interpretazione di testi e monumenti; ma si rende pure conto che egli deve assimilare il loro lavoro nell'etnografia e lo specifico apporto della nuova indianistica. Tutto ciò dà origine alla sua nuova amicizia con Lewis Morgan, che

non manca di qualche elemento comico, perché la loro corrispondenza comincia nel 1874 e solo il 27 gennaio 1881, quasi alla vigilia della morte, Morgan confessa al suo amico – che gli ha dedicato gli *Antiquarische Briefe* – di non capire il tedesco: «I am forced to confess my inability to read or write your language» (*Ges. Werke,* X, p. 510). Ma appunto Bachofen cercava di imparare, non di insegnare, e aveva tanto da imparare: «Tutte le mie lezioni sono dettate dalla convinzione che senza allargare le mie vedute io non arriverò mai a una reale penetrazione dello stato mentale da cui la società europea era governata al tempo della fondazione di Roma» (così a Morgan nello stesso 1881; *Ges. Werke,* X, p. 507). Egli aveva composto tutto il *Mutterrecht* senza apparentemente sapere del suo predecessore settecentesco, il gesuita Joseph François Lafitau (1681-1746), l'autore delle *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724). Lafitau è menzionato per la prima volta da Bachofen in estratti inediti datati dal suo biografo Meuli (*Ges. Werke,* III, p. 1103) al periodo dopo il 1870. Il peso dell'apprendimento dei risultati di Morgan si può già notare in *Antiquarische Briefe,* dove i più importanti contributi sono appunto sulle relazioni fra fratello e sorella e tra zio e nipote in varie società. Non sono però da dimenticare contributi alla caratterizzazione del valore simbolico del numero otto, che sarebbe il numero della completezza e un simbolo di riconciliazione tra principio materno e quello paterno in differenti culture.

Ma non è mia intenzione andare oltre questo punto. Che Morgan non potesse essere influenzato da Bachofen per la semplice ragione che non poteva leggerlo è già stato detto. Si sa invece bene, grazie ai lavori di J. Dörmann, quanto Bachofen fosse pronto a imparare, e di fatto imparasse, da Morgan. Distaccati nella valutazione della religione, i due erano invece connessi nell'interesse per i sistemi di parentela. E Morgan poteva mettere a disposizione di Bachofen un'enorme quantità di materiale e una tipologia per spiegarlo. Come è noto, un primo lavoro di riordinamento della etnografia anglo- americana si trova nel libro *Les origines de la famille* di Giraud-Teulon del 1874, che è il risultato di una diretta collaborazione con Bachofen (*Ges. Werke,* VIII, pp. 560-571). Non abbiamo il risultato finale, perché Bachofen non riscrisse, come intendeva fare, il *Mutterrecht.*

Bachofen in questi anni, come gli *Antiquarische Briefe* dimostrano, compie la sua trasformazione da studioso di cose classiche a com-

paratista di sguardo universale. Che per comprendere i classici greci e latini non sia inutile paragonarli ad altre civiltà non è un'idea né troppo originale né troppo pericolosa. Dove il problema si fa più serio è che per Bachofen il principio della società è nella religione, ma per comprendere la religione ora Bachofen si trova a dover sempre più discorrere di società – e di società le cui religioni poco conosceva e meno apprezzava. Non sarà l'ultimo classicista a trovarsi in queste difficoltà. Tra i classicisti inglesi uno che – per quanto so – poco imparò da Bachofen, ma seguì linee di sviluppo comparabili, è naturalmente James Frazer. Ora Frazer credette anche lui di aver trovato a un certo momento una nozione religiosa – il dio morente – che gli potesse servire da guida e riportarlo sano e salvo al Cristianesimo da cui era partito. Ma sempre di più si trovò involto in civiltà aliene di cui non aveva il bandolo. Dopo tutto, Bachofen aveva almeno trovato nel principio di immortalità e nel diritto materno due idee effettivamente collegate e di valore più universale. Sarà da vedere quanto queste idee resistettero al tentativo o di contrapporle o di assimilarle al sistema di Marx e di Engels.

Londra, agosto 1986.

[Lettera di J.J. Bachofen a Sir John Lubbock]

To Sir John Lubbock, Bart. M.P.

After having studied your recent work on the origin of civilisation and especially the chapter on marriage and the oldest system of relationship I take the liberty to ask you if the volume of the Proceedings of the American Association containing *Mr Morgan's* memoir quoted varies times in your own work, year 1868, could be communicated to me for very few weeks only, as in spite of all possible investigations I was unable to procure it for my use neither by sale nor by assistance of any of our continental fol. 150r

libraries within my reach. My researches on the Mutterrecht are not yet terminated. After having investigated its traces in the ancient world – on the Etruscans in the monography published as appendix to the book on Tanaquil, to which I dare call your courteous attention, – I am now occupied, for some time, to follow it in the institutes et usages of the barbarous races still existing in the greater half of our globe; all this with the double purpose to illustrate by the combination of parallel facts the whole structure of a system of ideas, so interesting by its very opposition to the principles of our modern civilisation and to show the use that the classical scolar may derive from an extension of his, so very often but too narrow-minded greek and latin learning to the nations of our own times. It is but too obvious that the heaviest part of this labour consists in procuring so numerous works as are necessary to arrive to any considerable collection of historical facts and indispensable to a somewhat solid foundation of the structure to be elevated. Dare I then hope that by your aid the one of the numerous works quoted in your work, can be brought under my eyes? I should be exceedingly grateful if that were the case and look with less despair on the long list of books I transcribed from your notes into my desiderata. – The difference between my ideas with regard to the transition from the maternal to the paternal system of relationship with those put forward in the mentioned chapter of your work is by no means as profound as you seem to regard it. We both agree in the main point, videlicet the relative value of both systems, the one being the carachteristic of an ancient barbarism, the other connected with a higher stage of moral and spiritual development. Why then would I be so blamed when assimilating the female system to a merely earthly and material view of our nature whilst fathership corresponds to the greater importance, we all agree to assign to the invisible and

fol. 150v

fol. 151r

immortal portion of our being. "Non unius matris sed unius patris", is the expression, in which one of the fathers of the Church inculcates to the Christians a love of general brothership. Heathens derived the same principle from the mother's womb, and regarded, in their absorption by the visible world, the uterine brothership as the firmer tie of relationship. Your work contains passages, that perfectly agree with these views. The only remaining question therefore is whether the transition to the paternal system ought merely to be reduced to a clear understanding of this progress or attributed, at least partially, to the cooperation of helping-circumstances, fit to bring on the great crisis. Now I never bore in mind to denie that cooperation, but am perfectly persuaded that the change had more than one origin according to local circumstances, but inaugurated, wherever it took place, a higher state of live and thougts, putting an end to the former barbarism and changing the whole future of mental and social behaviour of a whole nation.
By this very essential distinction I am happy to see fol. 151v
the best harmony established between the author of the origin of civilisation and the doctrines of the Mutterrecht, whose author declares himself greatly advanced in his studies by your most interesting book.

With respectfull compliments

Yours obidient

5 Mai 1871

Dr. J.J. Bachofen
Bâle in Switzerland
2 Place de la Cathédrale

[British (Museum) Library Add. MS 49643]

[Revisione delle bozze di stampa a cura di Giampiera Arrigoni e Anne Marie Meyer]

Autobiografia, religione e politica in Johann Jakob Bachofen

di *Giampiera Arrigoni*

per Arnaldo Momigliano *in memoriam*

I. *L' 'Autobiographie': problemi testuali*

Il 1854 fu un anno d'oro per la storia della mitologia e della religione antiche in Germania: appaiono la *Griechische Götterlehre* di Emil Braun, il I volume *Die griechischen Göttheiten* della *Griechische Mythologie* di Eduard Gerhard e, per finire, destinata a larghissima fortuna, la prima edizione della *Griechische Mythologie* di Ludwig Preller, dedicata a Friedrich Gottlieb Welcker, che stava ultimando – ormai vecchio – la sua annosa *Götterlehre* [1].

Apparentemente non v'è alcun nesso tra questi autori (e le loro opere) con la lettera che, nel settembre del 1854, Johann Jakob Bachofen scrive al proprio maestro Savigny: la sua più famosa lettera, nota anche col nome convenzionale di *Autobiographie* (e simili) e che in realtà tratta la vicenda intellettuale del giovane Bachofen – all'epoca aveva 39 anni – dal 1839 al 1854, ossia dall'epoca dei suoi esordi giuridici fino ai suoi nuovi interessi che, specialmente dopo i viaggi in Italia e in Grecia, si stanno orientando progressivamente verso la mitologia in quanto storia, in quanto vita dell'Antichità. Tutto questo, come in controluce, traspare, tra considerazioni di vario genere, nella lettera autobiografica a Savigny, che è la messa a punto delle proprie convinzioni personali da parte di uno studioso svizzero, formatosi in Germania. Più di quanto non dica, Bachofen di fatto si è incamminato sulla

[1] Su F.G. Welcker si vedano ora A. Henrichs, *Welckers Götterlehre*, in *Friedrich Gottlieb Welcker Werk und Wirkung*, hrsg. v. W.M. Calder III - A. Köhnken - W. Kullmann - G. Pflug (Hermes Einzelschriften H. 49), Stuttgart 1986, pp. 179-229; B. Bravo, *Dieu et les dieux chez F. Creuzer et F.G. Welcker*, in «History and Anthropology», III, 1987, pp. 263-301.

strada di Braun, di Preller, di Gerhard e, specialmente per affinità di sentire e di mentalità, di Welcker [2], ma con soluzioni e metodi alquanto personali. L' *Autobiographie,* rimasta a lungo inedita, ha subito fatalmente il destino di un testo estremamente interessante, ma in genere più citato che letto (come non di rado accadde a Bachofen). Di questo testo esistono due edizioni, quasi coeve, derivanti direttamente dall'archetipo bachofeniano, ora conservato alla Biblioteca dell'Università di Basilea [3]. All'inizio del 1916, la vedova di Bachofen, Frau Luise Bachofen Burckhardt, trovò fra le carte del marito un fascicolo di 61 pagine *in folio* in una busta recante il sigillo di Savigny. Si trattava della lettera autobiografica che Bachofen aveva scritto al Maestro nel settembre del 1854 con l'intento primario di dargli l'elenco bibliografico dei suoi lavori, ma che poi si era trasformata in «una sorta di autobiografia» [4]. Ancora visibile all'epoca era la lettera di risposta di Savigny a Bachofen, datata 19 gennaio 1855, che in seguito dal biografo ufficiale di Bachofen, ossia Karl Meuli, fu dichiarata perduta [5]. Io stessa, nella comunicazione orale di questo testo, dopo aver fatto indagini nella raccolta di lettere di Savigny, edita da Adolf Stoll [6], ero arrivata alla conclusione che perduta appunto fosse. Rimaneva quindi, a solleticare la curiosità, il mistero della busta con sigillo di Savigny contenente la *Autobiographie* di Bachofen, per qualche ragione inspiegabile (che poteva dare adito a qualsiasi ipotesi) ritornata al mittente. Senza dilungarmi qui troppo sulla questione, sono felice di annunciare ora, come ho già fatto al Seminario su Bachofen alla Scuola Normale di Pisa (febbraio 1987), di aver ri-

2 Sul rapporto Welcker-Bachofen alcuni cenni in A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., pp. 215-217, 223-224. Vedi anche *infra,* n. 62.

3 *Nachlass* 276 dell'Archivio Bachofen. Sono grata al Prof. Thomas Gelzer e al Prof. M. Burckhardt per avermi concesso di leggerne il manoscritto in microfilm.

4 Per tali notizie cfr. H. BLOCHER, *Autobiographische Aufzeichnungen von Prof. Johann Jakob Bachofen,* in «Basler Jahrbuch», 1917 [1916], p. 296. Da questa edizione verranno in seguito prese le citazioni dell' *Autobiographie.* La citazione nel testo è a p. 298 «zu einer Art Selbstbiographie». Da un personale controllo del ms dell'*Autobiographie* in microfilm posso affermare che le pagine dell'originale non sono 60, come dichiarava Blocher, bensì 61 (la prima non è numerata).

5 K. MEULI, *Nachwort* a *J.J. Bachofen, Gesammelte Werke,* III, 2. Hälfte, Basel 1948, p. 1036, n. 3.

6 A. STOLL, *Friedrich Karl v. Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe,* III: *Ministerzeit und letzte Lebensjahre 1842-1861,* Berlin 1939 (ringrazio il Prof. Karl Christ per avermi inviato le xerocopie).

solto il mistero. Ho rintracciato infatti due lettere inedite di Savigny a Bachofen, conservate alla medesima Biblioteca dell'Università di Basilea, che spiegano non soltanto l'*iter* del testo bachofeniano da Berlino a Basilea, ma danno interessanti informazioni circa la valutazione data da Savigny dell' *Autobiographie* di Bachofen. Tutti i particolari verranno da me forniti nello studio, che sto ultimando, sull' *Autobiographie* di Bachofen (comprendente una traduzione italiana su testo originale riveduto e il commento) che sarà pubblicato in Italia.

L'*Autobiographie* venne edita per la prima volta in Germania, a Stoccarda, col consenso della vedova, grazie all'interessamento del professore basiliense August Schoetensack, nella «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», XXXIV, 1916, pp. 337-380, per commemorare il centenario della nascita di Bachofen, che era caduto il 22 dicembre del 1915. Questa edizione mantiene l'ortografia di Bachofen, perfino le sue abbreviazioni, ma non è priva di errori. Nel 1916-1917 è la volta della Svizzera, dove appunto viene pubblicata la *Autobiographie* – concorde la vedova che fornì pure un ritratto del giovane Bachofen disegnato da Paul Deschwanden – per cura di uno studioso locale del *Mutterrecht* bachofeniano, Hermann Blocher, nel «Basler Jahrbuch», 1917, (Basel 1916) pp. 298-343. Lo scopo dichiarato era quello (indicato nella prefazione) di «riservare finalmente a Bachofen il posto che da tempo gli spetta a Basilea». Si tratta di un'edizione piuttosto accurata, ma non esente da qualche errore di trascrizione, specialmente nei nomi propri; ha anche il pregio di essere fornita di un brevissimo apparato di note bio-bibliografiche sui personaggi, veramente numerosi, citati da Bachofen, ma sicuramente lascia insoddisfatto sia il classicista sia più in generale lo studioso di Bachofen e di mitologia romantica. È comunque il testo ufficiale di riferimento dell'*Autobiographie,* per esempio nella raccolta dei *Gesammelte Werke* di Bachofen, di cui mancano ancora i volumi V e IX (quest'ultimo destinato a contenere anche il testo in questione).

Dall'edizione di Blocher derivano in genere tutte le altre edizioni successive in Germania, uscite negli anni Venti: 1) edita a Monaco nel 1923, in 150 esemplari numerati, col titolo *Autobiographische Rückschau* (pp. 3-45), contenente solo il testo, con l'ortografia modernizzata, le abbreviazioni completate, corregge qualche errore di Blocher introducendone altri nuovi; non una riga di Introduzione né alcun cenno al curatore; 2) edita a Halle nel 1927 a cura di

Alfred Baeumler, insieme con la *Antrittsrede* del 1841, col titolo *Selbstbiographie,* reca un'Introduzione del curatore, noto studioso di Nietzsche e notoriamente filonazista; l'ortografia è modernizzata, sono corretti piccoli errori di stampa di Blocher, ma altri nuovi errori vengono introdotti e alla fine manca un'espressione nel testo.

Ho parlato finora di edizioni integrali dell'*Autobiographie,* ma nel 1926 appaiono altre due edizioni di questo testo organizzate in maniera alquanto singolare. Carl Albrecht Bernoulli, Privatdozent di Storia delle Religioni a Basilea, pubblica in quell'anno a Lipsia la sua opera in tre tomi, intitolata *Johann Jakob Bachofen, Urreligion und antike Symbole,* nella quale include testi di Bachofen. Curiosamente l'*Autobiographie* (il cui testo deriva dall'edizione di Blocher) vi appare divisa in due parti: nel I volume pensieri memorabili desunti dall' *Autobiographie;* nel III volume una scelta di passi della medesima. Nello stesso anno, per cura di Rudolf Marx, esce sempre a Lipsia una scelta delle opere di Bachofen intitolata *Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl,* includente sotto il titolo *Bachofens Lebens-Rückschau* (pp. 3-22), una versione dell'*Autobiographie* brutalmente sforbiciata e abbreviata senza alcuna spiegazione o preavviso. I tagli, che interessano quasi ogni pagina e si estendono talora fino a tre pagine, sono stati eseguiti in parte per evitare citazioni greche e latine e fanno quindi supporre un curatore che pensa ad un pubblico di non antichisti. In parte invece sono piuttosto inspiegabili in quanto interessano anche personaggi della vita di Bachofen e considerazioni personali dell'autore. Il testo così ridotto viene ristampato nella seconda edizione dell'*Auswahl* di Rudolf Marx (1954), proprio in corrispondenza del centenario della lettera autobiografica a Savigny: con notevole cattivo gusto, mi sia consentito di dire.

Per consiglio di Jung [7], questa seconda edizione dell'*Antologia* di Marx (peraltro ampliata in qualche testo della raccolta) fu adottata per la prima traduzione inglese di Bachofen, uscita nella Bollingen Series (n. 84) a Princeton nel 1967, col titolo *Myth, Religion, and Mother Right,* con Prefazione di G. Boas e Introduzione di J.

[7] Cfr. L. GOSSMAN, *Orpheus Philologus, Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity* (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 73, Part 5, 1983), Philadelphia 1983, p. 2, n. 5. Libro non privo di imprecisioni: cfr. già A. MOMIGLIANO, recensione in «Journal of Modern History», LVII, 1985, pp. 328-330.

Campbell. L'*Autobiographie* vi appare sotto il titolo *My Life in Retrospect.* Così, tra la quasi totale inconsapevolezza e indifferenza , Bachofen veniva consegnato al mondo americano con una biografia censurata o quanto meno accorciata [8]. Certamente Bachofen è uno di quegli autori che possono mandare in fallimento una casa editrice per l'estensione delle loro opere e note relative. Non è qui il momento di affrontare il discorso dei criteri selvaggi adottati nel fare antologie (e traduzioni di antologie delle antologie!) di una o più opere di Bachofen. La mia personale opinione è che, nonostante tutte le ripetizioni e nonostante la mole delle pagine e il baluardo delle note, Bachofen debba essere non solo pubblicato ma anche tradotto integralmente. Questo discorso vale ovviamente per il *Mutterrecht* e *a fortiori* per l'*Autobiographie,* se non altro per rispetto umano. E naturalmente il programma di traduzione (e augurabile revisione di testo e note) può essere esteso a tutto o gran parte del *corpus* bachofeniano [9].

II. *L' 'Autobiographie': problemi umani*

La ragione per cui vorrei parlare qui dell' *Autobiographie* di Bachofen non è semplicemente dettata dal desiderio di dare un qualche ragguaglio testuale preciso per evitare l'errore di quanti considerano che la *Selbstbiographie* o il *Lebens-Rückschau* siano due cose diverse. La verità è che Bachofen è uno di quegli autori in cui le concezioni personali sulla vita, la società, la politica, la religione entrano continuamente nella materia del suo studio scientifico, orientandone la prospettiva. È dunque il trionfo della soggettività, nonostante le ripetute dichiarazioni – certamente in buona fede – di voler far parlare i dati; dichiarazioni che, prese alla lettera, sono talvolta indebitamente considerate la prova di un Bachofen empirista [10]. Non è possibile dunque discutere di reli-

[8] Solo Gossman sembra finora essersi accorto dei tagli all'*Autobiographie* nella versione americana. Vedi anche sotto *Addendum,* p. 143.

[9] Sono stata autorizzata a rendere pubblica la notizia della traduzione italiana (presso la casa editrice Guida di Napoli) della *Gräbersymbolik* bachofeniana, a cura di M. Pezzella con Introduzioni di G. Arrigoni e M. Pezzella e Prefazione di A. Momigliano.

[10] Cfr. ultimamente ancora G. MORETTI, *Heidelberg Romantica,* Lanciano 1984, pp. 121, 127; ma vedi *infra,* n. 44.

gione e mitologia greca in Bachofen, senza tener conto di quelle che erano le sue convinzioni (fin dove si riesce a capirle) religiose e politiche, prima ancora che scientifico-accademiche. Come è già stato ampiamente notato da Thomas Gelzer [11], l'*Autobiographie* costituisce, con la *Griechische Reise* [12], uno dei documenti in cui Bachofen parla apertamente di se stesso, delle sue impressioni e convinzioni più profonde. Non è un caso che entrambe furono pubblicate postume. Ancora: la mia analisi mira ad inquadrare e a delineare il metodo del giovane Bachofen; il più maturo Bachofen, ormai volto all'etnoantropologia, era riservato in particolare alla relazione di Arnaldo Momigliano.

L'*Autobiographie* costituisce il primo spartiacque nella vicenda intellettuale di Bachofen; cosa di cui egli stesso era consapevole quando parla di «rivoluzione spirituale», causata in lui dal primo viaggio in Italia nell'inverno del 1842-1843 [13]. Quando Bachofen afferma «Fu la filologia, dalla quale ho preso le mosse, a condurmi alla giurisprudenza, e fu quest'ultima a ricondurmi alla filologia» [14], si può essere indotti a credere di avere di fronte una personalità volubile o insicura, ma tale impressione è immediatamente smentita dalla dichiarazione seguente, per cui il diritto romano, a suo parere, «è una branca della filologia classica, in particolare di quella latina» (p. 299). Si tratta dunque di una sezione di un grande complesso del sapere che abbraccia in sostanza l'intera *Altertumswissenschaft*. Il diritto non è altro che una tessera essenziale per ricostruire la vita antica, l'unica cosa che interessi a Bachofen. In un atteggiamento del genere non si stenta a riconoscere l'allievo di un maestro inconfondibile della filologia globale ed organica: August Boeckh, che fu professore di Bachofen a Berlino nei due semestri del 1835 [15]. Da lui deriva sicuramente una *forma mentis* incline alla ricerca di qualche cosa, la cui mancanza – a dire di Bachofen – spicca nei giuristi inglesi amanti dei dettagli: la «ve-

[11] Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», XIX, 1969, spec. pp. 823-824: «opere esoteriche» dove si rivela il vero Bachofen anche come scrittore.

[12] J.J. BACHOFEN, *Griechische Reise*, hrsg. v. G. SCHMIDT, Heidelberg 1927.

[13] J.J. BACHOFEN, *Autobiographie*, p. 31 (Blocher).

[14] J.J. BACHOFEN, *Autobiographie*, p. 299 (Blocher).

[15] Cfr. K. MEULI, *Nachwort*, cit., p. 1032, n. 1.

duta d'insieme, il senso delle grandi proporzioni grazie al quale il singolo particolare trova la sua propria collocazione adeguata, ma subordinata» (p. 308)[16]. C'è già implicita in ciò la sua volontà di sistema, che l'accompagnerà poi sempre fino al *Mutterrecht* (1861), un'idea prettamente romantica condivisa anche dal Welcker della *Götterlehre*[17].

Ci fu nel giovane Bachofen un periodo in cui certamente risentì dell'influsso di Savigny e di Jakob Grimm e penso in particolare al periodo inglese del 1840, cui risalgono i lavori di copiatura dei cosiddetti *Anglica,* ossia manoscritti del British Museum contenenti la storia degli Svizzeri, ivi compresa la battaglia di Pavia, materiale che poi passò in blocco allo storico di Losanna Louis Vulliemin; inoltre l'esplorazione di un manoscritto del *De matrimonio* del Magister Vacarius da inquadrare nel suo interesse, ere-

16 Cfr. A. BOECKH, *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. BRATUSCHEK, Leipzig 1886²,(contenente solo la 1a metà del testo dell'ed. 1877), (Rep. Nachdr. Stuttgart 1966), trad. italiana, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche,* a cura di A. GARZYA, Napoli 1987, p. 100 «in natura nulla è isolato. Le singole sezioni, tanto la parte generale quanto quella particolare della scienza dell'Antichità, si collegano l'una con l'altra e si presuppongono reciprocamente. Bisogna soltanto che il tutto si coordini nelle sue parti con necessità e organicità». Particolarmente ricorrente l'idea della necessità di uno «sguardo d'insieme» (cfr. spec. pp. 147, 193, 198). Estremamente importante in Boeckh l'attenzione alla relazione dei rapporti tra particolare e insieme sia a livello di critica come di ermeneutica (pp. 214, 217). La critica in particolare ha il compito di cogliere il rapporto del singolo con l'intero; il particolare a sua volta può essere inteso solo in connessione con l'intero (pp. 221, 304). Per Boeckh rimando, in questo stesso volume, alle relazioni di G. Cambiano e A. Horstmann. Alla Introduzione alla trad. it. di A. Garzya (pp. 7-21) si possono aggiungere: le interessanti precisazioni di un discendente, il giornalista Wolfgang BOECKH, *August Boeckh, Biographische Niederschrift,* in «Helikon», IV, 1964, pp. 405-429; A. UNTE, *August Boeckhs unveröffentlichte Universitätsrede vom 22. März 1863,* in «Antike und Abendland», XXVI, 1980, pp. 158-175 e soprattutto G. PFLUG, *Hermeneutik und Kritik. August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars,* in «Archiv für Begriffsgeschichte», XIX, 1975, pp. 138-191 e B. BRAVO, *L'Enciclopedia di August Böckh,* in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III s, XVI, 1986, pp. 171-204. A mia conoscenza, già G. DE SANCTIS, *Intorno al materialismo storico,* Appendice a *La guerra e la pace nell'antichità,* Discorso letto per l'inaugurazione dell'anno accademico 1904-5 nell'Università di Torino (ora in *Scritti Minori,* III, Roma 1972, pp. 227-228), aveva visto in Boeckh un maestro nell'applicazione all'indagine storica del principio dell'interdipendenza dei fattori storici e quello dell'importanza della struttura economica della società prima ancora di Marx.

17 Anche Welcker concepiva la mitologia come «un tutto organico»: cfr. A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., pp. 191-193.

ditato da Savigny, per la storia del diritto romano nel Medioevo [18]. Ma quattordici anni dopo Bachofen sembra decisamente cambiato al riguardo: afferma infatti nell' *Autobiographie* – e proprio al suo Maestro di un tempo, con stupefacente spontaneità – che il diritto inglese, diversamente da quello romano, non reca in sé «alcun principio informatore che possa ispirare alle generazioni future la nostalgia del suo possesso e trasformarsi per altri popoli nel punto di partenza per un nuovo progresso. Questo è, sotto ogni riguardo, il solo ed esclusivo privilegio dell'Antichità classica, non del diritto germanico, incapace di istruire, rinfrancare, entusiasmare altri mondi» [19].

È l'allievo di Boeckh, ma anche l'aristocratico che parla, quando individua il pregio maggiore delle scuole inglesi nell'intenzione programmata di «educare» i ceti più elevati del paese, non quella di creare studiosi e funzionari. L'ex studente di Berlino non poteva che augurarsi (p. 313) che anche nelle università tedesche «in luogo di una preparazione specialistica... si fornisca agl'interessati un'educazione globale fondata sulle scienze umane» [20]. Prospettiva neoumanistica, ma anche posizione politica personale del suo autore, rivelata senza mezzi termini nell' *Autobiographie*. Nel caso, da lui giudicato assai probabile, del trionfo dell' «indirizzo materialistico» (pp. 313-314) «la scienza potrebbe diventare di nuovo una sorta di sacerdozio, sottratto all'assistenza statale e costretto a cercare asilo nei mezzi privati e nell'attività privata di

[18] BACHOFEN, *Autobiographie,* pp. 310-311 (Blocher: a p. 311, al posto di Vuilluiemin, leggi Vulliemin). Cfr. K. MEULI, *Nachwort,* cit., p. 1036. Per la battaglia di Pavia si veda ora E. GABBA, *Note minime sulla battaglia di Pavia,* in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1986, pp. 297-301, in part. p. 300, n. 15.

[19] Interessante a questo proposito E. ROTHACKER, *Savigny, Grimm, Ranke. Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule,* in «Historische Zeitschrift», XXVIII, 1923, pp. 415-445, spec. pp. 424-425, 427-428, 430-434. Cfr. anche H. KADEL, *Die Brüder Grimm und Savigny,* in «Alma mater philippina» (Marburger Universitätsbund E.V. Marburg/Lahn), Wintersemester 1986-87, pp. 22-25.

[20] H. BOECKH, *Encyklopädie,* cit., p. 20, andava all'incirca nella stessa direzione quando, affermando il valore morale della «scienza dell'Antichità» come studio storico, la poneva alla base di ogni scienza e la considerava intrecciata persino alla nostra cultura. Per l'idea della totalità e il neoumanesimo per esempio di Wilhelm von Humboldt, rimando a A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., pp. 194, 208; J. QUILLIEN, *G. de Humboldt et la Grèce, Modèle et histoire,* Lille 1983; e soprattutto B. BRAVO, *L'Enciclopedia,* cit., pp. 182 ss.

ogni genere. Allora sarà finalmente possibile realizzare quell'idea ed estirpare con successo il proletariato letterario con tutte le conseguenze negative connesse a questo fenomeno».

A quest'epoca Carlo Marx ha già pubblicato il *Manifesto del Partito Comunista* (1848) ed ha già scritto numerose opere, non ritengo dunque improbabile che Bachofen faccia riferimento proprio a Marx, quando parla di indirizzo materialistico e di proletariato letterario. Certo con totale dissenso. Dopo i viaggi in Francia e in Inghilterra degli anni 1839-1840, Bachofen approda a Basilea, che non abbandonerà mai, iniziando quell'esilio interno che lo ha fatto paragonare a Burckhardt [21]. Sono ben note le sue rinunce in campo accademico e civico, motivate da delusioni politiche, ma certamente dettate anche dalla sua intima natura di ricercatore puro, inevitabilmente a disagio fra i suoi compatrioti alieni dalla vita contemplativa e più orientati ad una vita attiva e concreta (pp. 315-316). Ecco di conseguenza nascere in Bachofen il concetto di «patria spirituale» (p. 317; cfr. p. 316), che in un primo tempo era rappresentata da filologia e giurisprudenza.

A quest'epoca immediatamente post-inglese risalgono il lavoro sulla *lex Voconia,* lodato da Mommsen, e quello sulle obbligazioni [22]. Più a torto che a ragione Bachofen si crede considerato a Basilea un seguace un po' troppo entusiasta di Savigny [23]; se ciò vale per le posizioni politiche antirivoluzionarie di Savigny, non si stenta a credere come Bachofen fosse tutt'altro che inviso al patriziato locale, che lo colmò di incarichi intellettuali e civici. Resistette due anni: nel 1842-43, d'inverno, parte per il suo famoso primo viaggio in Italia, la sua «patria spirituale», grazie all'interessamento dell'archeologo e Ministro Residente di Hannover

[21] L. GOSSMAN, *Orpheus Philologus,* cit., p. 19; Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 839-840.

[22] J.J. BACHOFEN, *Die Lex Voconia und die mit ihr zusammenhängenden Rechtsinstitute. Eine rechtshistorische Abhandlung,* Basel 1843, pp. 122, recensito da Mommsen in «Neue kritische Jahrbücher für Rechtswissenschaft», Jg. 4, VII, 1845, pp. 7-16, (anche in *Juristische Schriften,* III, Berlin-Dublin-Zürich 1907, pp. 513-519: profetica la conclusione!). L'altra opera è *Das Nexum, die Nexi und die Lex Petillia, Eine rechtshistorische Abhandlung,* Basel 1843, pp. 122. Entrambe le opere uscirono quando Bachofen era in viaggio in Italia.

[23] Per le illusioni e disillusioni di Bachofen nel suo rapporto con Savigny particolarmente penetrante Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 850 ss.

presso la Santa Sede, August Kestner, conosciuto a Basilea nell'estate del 1841 [24]. Il viaggio in Italia fu fatale a Bachofen come lo fu a Welcker: entrambi tornarono cambiati. Complice specialmente la *Geschichte der Kunst* di Winckelmann, l'Italia delle antichità classiche tocca il cuore del giovane Bachofen: «La filologia, senza il contatto con le opere d'arte – scriverà poi più tardi nell' *Autobiographie* (p. 318) – rimane uno scheletro senza vita». Una convinzione tutt'altro che nuova nel XIX secolo, se si pensa anche solo a Karl Otfried Müller, che Bachofen ebbe come professore, pur senza diventarne un seguace, a Gottinga nel semestre invernale del 1837-38 [25]. Eppure, agli occhi di Bachofen, il sintagma filologia-arte (che soppianta il precedente binomio filologia/giurisprudenza) funziona solo in un certo modo ben preciso, antimülleriano per l'esattezza. L'incapacità di K.O. Müller di abbandonarsi all'opera d'arte come tale – dichiara infatti senza esitazione (p. 319) – dimostra come erudizione e conoscenza logica non siano sufficienti al raggiungimento di una vera conoscenza. Al contrario bisogna abbandonarsi all'appercezione winckelmanniana della «nobile grazia antica» di neoumanistica memoria, a suo dire ormai irraggiungibile ai moderni.

Si avverte da un lato l'influsso di Creuzer su Bachofen, allorché questi afferma la necessità di possedere un talento speciale, una singolare congenialità con l'arte a pochi raggiungibile: Creuzer pensava in questi termini per il suo mitologo «nato» [26]. Bachofen invece ha in mente un particolare tipo di archeologo «scelto», mirabile esempio di scienza che elegge l'uomo e non viceversa (p. 319): il duca di Luynes [27].

[24] Su Kestner, uno dei figli della Lotte amata da Goethe, si veda M. JORNS, *August Kestner und seine Zeit 1777-1853. Das glückliche Leben des Diplomaten, Kunstsammler und Mäzens in Hannover und Rom,* Hannover 1964, dove tuttavia manca ogni cenno a Bachofen.

[25] Per la posizione di Bachofen nei confronti di K.O. Müller rimando al mio *Il maestro del maestro e i loro continuatori: mitologia e simbolismo animale in Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Karl Otfried Müller e dopo,* in «Annali della Scuola Normale Superiore , Pisa», III s, XIV, 1984, pp. 995 ss.

[26] Si veda Creuzer citato da Welcker in A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., p. 217, n. 162.

[27] Honoré-Théoderic-Paul-Joseph d'Albert duc de Luynes (1803-1867), archeologo tra i fondatori dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica di Roma: cfr. C.B. STARK, *Handbuch der Archäologie der Kunst,* I. Abtheilung: *Systematik und Geschichte der*

Manca ancora uno studio particolareggiato sul rapporto di Bachofen con l'archeologia e gli archeologi del suo tempo. Di certo egli godette e scelse le sue simpatie tra archeologi tutt'altro che tradizionali; quasi sempre si trattava di personaggi piuttosto eclettici scientificamente, per non dire dilettanteschi, preferibilmente viaggiatori (come il duca di Luynes), possibilmente di rango. Bachofen però non era l'uomo predestinato ad essere archeologo; semmai fu lui che ad un certo punto della sua vita, a Bologna nel 1863, pensò di dedicarsi seriamente all'archeologia [28]. Di certo più un'ispirazione momentanea ed umorale che il riconoscimento di un'intima vocazione. E tuttavia, nonostante tutti i dilettantismi nel guardare la ceramica o nell'interpretare i fregi di un sepolcro, Bachofen ebbe indubbiamente il merito di porsi sempre il problema del senso della scena, senza limitarsi alle derivazioni dai modelli, come piaceva fare all'archeologia militante dell'epoca. Ma di questo intendo parlare altrove.

III. *L'Italia come patria di rivoluzione spirituale*

Non insensibile al Romanticismo sentimentale di Heidelberg, Bachofen in Italia individua un campo di studio che lo impegnerà a lungo: l'archeologia tombale, che ai suoi occhi ha il pregio di essere frutto del sentimento, della sincerità, della calda umanità in contrasto con la povertà e l'aridità del mondo a lui coevo. Lungi dall'essere «settore specializzato», l'archeologia tombale rappresenta per Bachofen una dottrina «davvero universale» *(Autobiographie,* pp. 319-320). Sapendo leggere con straordinaria chiarezza in se stesso, egli trova nelle tombe un'Antichità consona ai suoi desideri. Non si tratta solo di idealizzazione, ma a volte di una vera e propria alternativa al suo mondo. Thomas Gelzer ha colto

Archäologie der Kunst, Leipzig 1880, pp. 265, 286-87, 297 e *passim.* Colgo l'occasione per segnalare qui che Bachofen, nell' *Autobiographie* (p. 324 Blocher), dunque nel 1854, chiama insolitamente tale istituzione «reale istituto archeologico prussiano» («des. kön. Preussischen Archeolog. Instituts»). L'elogio al duca di Luynes è lo stesso da Bachofen tributato all'amico morto W.T. Streuben nel 1857 e rivela la sua concezione mistico-religiosa della scienza come predestinazione (Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., p. 800, n. 25).

[28] Cfr. la lettera a Heinrich Meyer-Ochsner del 10 giugno 1863 circa (in *Ges. Werke* X: *Briefe,* hrsg. von F. HUSNER, Basel 1967, n. 162, p. 277).

perfettamente nel segno quando parla di *Ersatz* [29]. Se si pensa che all'incirca negli stessi anni (tra 1842 e 1847) George Dennis, autore di *Cities and Cemeteries of Etruria* (1848), vagava nelle necropoli etrusche con ben altri intenti [30], la peculiarità della concezione bachofeniana di «archeologia tombale» *(Gräberwesen,* per la precisione) non può che balzare agli occhi. Tombe significa infatti per Bachofen anche origine del culto, dell'architettura sacra e dell'arte, insomma ciò implica necessariamente il concetto di *sanctum* e *res sanctae,* immobili ed immutabili e dunque universali ed eterne. A questo complesso appartengono, oltre alle tombe, anche i pilastri di confine e soprattutto – cosa che sempre affascinò Bachofen – le mura della città; in una parola tutto ciò che è piantato nel grembo della Terra, di cui esprime la forza primigenia *(Autobiographie,* p. 321).

Nella tomba Bachofen vede l'altare, il rito sacrificale, il simbolo, ma un simbolo «fermo in una realtà sempre uguale», allusivo ed irrazionale, in una parola Creuzeriano [31]. In questa prospettiva si spiega naturalmente anche l'attacco di Bachofen a Mommsen, colpevole di razionalizzare troppo i Romani (p. 321). Tutto questo nella lettera autobiografica a Savigny, che di Mommsen era stato fin dal 1846 sostenitore all'Accademia di Berlino [32]. Diversamente

[29] Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., p. 803 e *passim.*

[30] Ringrazio il prof. E. Gabba per aver attirato la mia attenzione su Dennis. Su questo interessante personaggio si veda D.E. RHODES, *Dennis of Etruria, The Life of George Dennis,* London 1973. Rist. anastatica di *The Cities and Cemeteries of Etruria,* 2 voll., Roma 1968. Ed. abbreviate: a cura di P. HEMPHILL, Princeton 1985; col titolo *Itinerari Etruschi,* a cura di M. CASTAGNOLA e con una prefazione di V. Cianfarani, Roma 1976.

[31] Su F. Creuzer e il suo influsso, non casuale, su Welcker e Bachofen si vedano: Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., p. 823; A. MOMIGLIANO, *Friedrich Creuzer and Greek Historiography* (1946), ora in *Contributo alla Storia degli Studi Classici,* Roma 1955 (rist. anast. Roma 1979), pp. 233-248; M.-M. MÜNCH, *La «Symbolique» de Friedrich Creuzer,* Paris 1976, dove tuttavia manca qualsiasi cenno a Bachofen; A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., pp. 193-194, 211 ss.; B. BRAVO, *Dieu et les dieux,* cit., pp. 265 ss., che sottolinea in Creuzer la concezione dell'inerzia del simbolo, di un simbolo duro e immobile.

[32] Per la polemica di Bachofen con Mommsen e per i rapporti di Savigny coi due si veda in particolare Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 804, 812-813, 817, 821-822, 832 (n. 77), 839, 844 ss. 853, 860, 864. Lapidario, come al solito, A. MOMIGLIANO recensione a Gossman, cit., p. 330: «Mommsen had perhaps understood Bachofen better than Bachofen understood Mommsen».

da Mommsen, Bachofen riteneva che i Romani fossero solidamente attaccati alla loro religione e alla loro tradizione; basti pensare alle sue *Grundlagen des römischen Staatsrechts,* che facevano parte della *Römische Geschichte* pubblicata nel 1851 insieme col suo professore di un tempo e poi amico di sempre, Franz Dorotheus Gerlach [33]. Già allora, in quella sezione, Bachofen dichiarava apertamente che la grandezza del popolo romano riposa non poco sulla possibilità, attuata dai Romani, di un vivo scambio col passato: «il ristoro delle stanche forze attingendo alle origini della vita del popolo» *(Grundlagen,* p. 284). Vi si potevano leggere entusiastiche esaltazioni del popolo romano in contrapposizione all'età moderna: «In nessun popolo si verifica quella connessione di stato e religione come carne e sangue in un corpo» (p. 296), dove – nella metafora organica che richiama J. Grimm – il corpo in questione rimane a lungo per Bachofen un corpo patrizio. Altrove, e in antitesi coi suoi tempi, sottolineava che il pregio maggiore del popolo romano era l'attaccamento alla tradizione e ai *mores maiorum,* secondo una prospettiva romantica della storia cui invece l'età di Bachofen si contrapporrebbe per quel suo scartare i precedenti e partire solo da se stessa (pp. 338-340). Come ha ben visto Max Burckhardt, la programmata *Storia di Roma* (mai portata a termine) doveva essere ancora più polemica, a giudicare dalle lettere di Bachofen e dalle *Politische Betrachtungen über das Staatsleben des römischen Volkes* (che Bachofen scrisse nel 1850, dopo il secondo viaggio a Roma). La religione dei Romani diventa insomma per Bachofen il vessillo di una guerra che egli conduce in prima persona contro la «scienza critica» dei Niebuhr e dei Mommsen e del loro liberalismo prussiano [34].

Non si capisce Bachofen se non si tiene conto che prima di tutto da se stesso esigeva un perfezionamento continuo, progressivo, che lo portò a forme di misticismo. La tensione morale che cerca nei

[33] Ora in *Ges. Werke,* I, hrsg. v. M. BURCKHARDT - M. GELZER - G. MEYER - A. SIMONIUS – P. VON DER MÜHLL, Basel 1943, pp. 268-385.

[34] M. BURCKHARDT, *Johann Jakob Bachofen und die Politik* (Vortrag gehalten am 16. Februar 1942 in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel), Basel 1943, spec. pp. 17 ss.; anche in *Ges. Werke,* I, cit., pp. 479-484. Un po' diversamente C.A. BERNOULLI, *Johann Jakob Bachofen als Religionsforscher,* Leipzig 1924, p. 14. Le *Politische Betrachtungen* (= *Nachlass* n. 180) ora in *Ges. Werke,* I, cit., pp. 27-62.

miti – come Welcker – è prima di tutto in lui stesso [35]. Roma rappresenta per Bachofen un arricchimento spirituale, l'occasione di acquistare «una più intensa serietà dell'anima per la mia vita futura e un orizzonte più vivo e reale per i miei studi» *(Autobiographie*, p. 324). Bachofen parla non solo per un'istanza empirista, ma perché consapevole che si è verificata in lui una sorta di metamorfosi spirituale: venuto a Roma come repubblicano, miscredente ed avventuriero in mare – egli dice, secondo un'immagine da lui preferita per condannare in Mommsen ciò che ha in se stesso ripudiato [36] – la sua esperienza si tinge sempre più di colori monarchici. Considera infatti che in Italia la sua vita «è più ricca di quella di qualsiasi re della terra» (p. 324); ai suoi occhi la Campagna Romana «nella sua miseria e nella sua miseranda nudità è infinitamente più ricca del più splendido reame della terra» (p. 325). Ora la sua fede nella tradizione di Roma si spinge sempre più addietro e gli fa intravvedere origini orientali, secondo una convinzione che va radicandosi sempre più in Bachofen e che si manifesta anche nella *Griechische Reise.* È così che Romolo non è più per lui una sorta di Adamo italico, ma una figura a sua volta molto moderna, mentre Roma diventa l'apice e il declino di una civiltà di millenaria cultura (p. 325).

Appunto questa fede che riporta da Roma è pienamente travasata nelle *Grundlagen* del 1851 [37] e in genere nella *Römische Geschichte,* dove con Gerlach condivide la fede nella storicità dei primi re di Roma e la più assoluta fiducia nelle fonti antiche (Livio in testa), secondo un orientamento anti-niebuhriano che Adolph Schwegler, professore a Tübingen, nella sua niebuhriana *Römische Geschichte* del 1853 (anteriore di un anno all' *Autobiographie* di Bachofen) classificava come «nuova apologetica» o come «tendenza

[35] Nell'*Autobiographie* la mitologia funebre, ossia illustrata su vasi e tombe dell'Antichità, appare a Bachofen una fonte «di splendide idee etiche per gli antichi» (p. 323). Qui egli esprime uno dei punti cardine del suo credo mitologico: la funzione morale e addirittura consolatoria dei miti, esemplificata su una personale interpretazione del duello di Achille e Pentesilea, per cui rimando a G. ARRIGONI, *Pentesilea e Marcia Elice. La bellezza dell'Amazzone come ricordo d'amore,* in «Archeologia Classica», 23, 1981 [1984], pp. 253 ss., in particolare pp. 262-263, n. 23. Per l'interpretazione moralistica della mitologia in Welcker si veda A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre,* cit., pp. 189 n. 41, 192, 200, 204.

[36] Cfr. L. GOSSMAN, *Orpheus Philologus,* cit., pp. 23-24.

[37] *Ges. Werke,* I, cit., pp. 276 ss., 321, 335.

apologetico-conservativa», la cui necessaria conseguenza avrebbe dovuto essere quella di credere con Theodor Ruck alla storicità di Giano e di Ercole [38].

IV. *La «Griechische Reise» come preludio all' 'Autobiographie'*

L'ipotesi dell'origine orientale delle civiltà romana ed etrusca nasce nella mente di Bachofen in occasione soprattutto delle sue visite alle necropoli etrusche, ma trova una conferma continua nel resoconto scritto del suo viaggio in Grecia, avvenuto nella primavera del 1851, che ora (assieme ai disegni) fa parte del *Nachlass Bachofen,* conservato nella biblioteca dell'Università di Basilea. Di questo diario di viaggio Bachofen approntò in seguito una versione elaborata e narrativa che egli definisce nell'*Autobiographie* (p. 342) «scene di viaggio particolareggiate, ma poco scientifiche, che sono diventate proprietà di una famiglia amica». In questa versione elaborata, anteriore dunque al 1854, mancava la parte finale del viaggio (passaggio in Arcadia e ritorno ad Atene), tuttora inedita e mai da Bachofen rielaborata. L'edizione a stampa di questo *Viaggio in Grecia,* uscita a Heidelberg nel 1927, fu curata da George Schmidt per conto dell'Università di Basilea; nella sezione di Micene sono state sacrificate molte citazioni da Omero, la cui analisi puntuale dovrebbe essere invece molto interessante, specialmente per i classicisti. Ciò rende tanto più auspicabile la sua riedizione ufficiale nei *Gesammelte Werke* di Bachofen, programmata per il IX volume.

Sia pure parziale e ridotta, la *Griechische Reise* è straordinariamente importante per studiare la nascita del metodo di Bachofen, oltre che – come è già stato eccellentemente fatto [39] – la sua vicenda personale. In questo scritto Bachofen fa molta attenzione a

[38] A. SCHWEGLER, *Römische Geschichte,* I 2, Tübingen 1853, pp. 46, 151 e n. 7; cfr. anche p. 311.

[39] Oltre a Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., e a L. GOSSMAN, *Orpheus Philologus,* cit., si veda anche A. CESANA, *Johann Jakob Bachofens Geschichtsdeutung,* Basel-Boston-Stuttgart 1983. Una riedizione parziale della *Griechische Reise,* comprendente soltanto tre delle sette sezioni pubblicate da Schmidt (ossia Megara, Korinth, Mykene), è apparsa nel 1984 sotto il titolo J.J. BACHOFEN, *Griechische Landschaftsbilder,* hrsg. und eingeleit. von E. THURNHER, München 1984 (ringrazio della segnalazione il prof. F. Sartori).

posti come Patrasso e Corinto, che servirono da collegamento, specialmente commerciale, fra Est e Ovest, ma soprattutto si immerge anima e corpo nella contemplazione di Micene e di Argo. È per sua stessa ammissione «un volo dello spirito» nel passato, con relativa estraneazione dal presente, più precisamente dalla Grecia dei suoi giorni. In particolare le mura e la porta dei leoni a Micene scatenano in lui la fantasia delle ricostruzioni e riattualizzazioni del mito: Omero e i suoi eroi vagano nel paesaggio che contempla e che lui stesso anima delle sue rappresentazioni. Ma la porta dei leoni apre anche la sua mente a importanti considerazioni sul simbolismo (pp. 103 ss.), che riflettono sì la perfetta assimilazione delle teorie Creuzeriane, ma principalmente lo proiettano verso l'Oriente, l'Asia in particolare, da cui ogni simbolo proviene. L'Asia è vista come la culla ideale delle religioni (p. 105): là i sentimenti sono più caldi e profondi «e si contempla il mistero del tutto con più profondo fervore dell'anima». Solo l'Asia, a suo dire, può essere origine e fonte di comprensione di questi «geroglifici religiosi» che sono i simboli [40]. Analogamente ai simboli, per Bachofen anche le più antiche figure del mito vengono da Oriente. Contrariamente alla «futile e infantile vanità autoctona di Greci ed Italici» [41], Bachofen sposa decisamente la tesi dell'origine orientale, di cui vede le tappe nel percorso geografico Asia - Micene - Corinto - Italia - Etruria. In mancanza di scavi – la tomba di Atreo, che Bachofen chiama «tomba di Agamennone», non sembra completamente scavata, a giudicare dalla sua descrizione – il nostro viaggiatore procede per intuizioni, anche impressionistiche e talora (come nell'analisi della porta dei leoni) veramente fini.

Dall'acropoli di Argo (pp. 127 ss.), volonterosamente raggiunta con il paziente Dimitri Pomoni (la sua guida greca), non solo verifica la legge fondamentale per il suo metodo, ossia l'organizzazione del materiale in un sistema regolato dal *Gegensatz,* dalla *Beziehung* e dalla *Gesamtheit* (pp. 128-129, come aveva imparato da Boeckh), ma legge nella pianura di Argo la preistoria mitica, religiosa e perfino economica dei Pelasgi, sulla cui esistenza storica preomerica naturalmente, come Creuzer ed altri, non ha il minimo dubbio (pp. 139

[40] Per l'Oriente e i simboli in Bachofen rimando specialmente a Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 822 ss.

[41] Peraltro condivisa da studiosi del calibro di K.W.F. Solger e K.O. Müller: in proposito si veda quanto ho scritto in *Il maestro del maestro,* cit., pp. 951-952, 968-969.

ss.) [42]. I Pelasgi, da lui considerati diversi, ossia anteriori agli Elleni, come in Italia lo furono dai Latini e dai Romani [43], perdettero la loro nazionalità all'arrivo degli Elleni con cui si sarebbero amalgamati senza grandi conflitti. A detta di Bachofen, Pelasgi significa innanzitutto agricoltura e religione della Natura, includente i Misteri. Coi Pelasgi nasce il culto della *Mutter Erde*, che ha grande valore per i vivi e per i morti. Pelasgica, ossia asiatica, è la religione dominata da simbolo e natura, che (a suo dire) Omero inevitabimente rovinerà, introducendo una religione antropomorfica, e che Platone invece tenterà di resuscitare almeno nella parte simbolica (pp. 120 ss.). In tali convinzioni è evidente che Bachofen, lungi dall'attenersi ai dati empirici, cede alla suggestione della sua visione mistico-religiosa [44].

Essa influenza indubbiamente anche la sua concezione storica. La storia di Argo gli si delinea con straordinaria chiarezza (la chiarezza dell'intuizione, non della ragione) nella sua origine orientale: tutto ad Argo porta all'Asia Minore, non solo la guerra di Troia, ma anche l'arte e la cultura. Gli Eraclidi segnano l'avvento di una nuova epoca (quella ellenica, p. 166) e la graduale eliminazione di tutto ciò che è asiatico, in particolare licio ed assiro come i leoni di Micene (p. 167). Tale processo dura fino alla metà del V a.C. ed è testimoniato da Aristotele. Tuttavia Bachofen vuol dare della caduta della civiltà pelasgica un'interpretazione moralistica che parrebbe di marca calvinista: la ricchezza porta debolezza e la cultura annienta la disciplina (p. 168). È anche notevole che, in questa parabola discendente, non manchi una componente deterministica, forse desunta dalla fede religiosa personale di Bachofen:

[42] Per i Pelasgi in Creuzer ed altri si veda A. HENRICHS, *Welckers Götterlehre*, cit., p. 196, n. 73. Per Bachofen cfr. Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe*, cit., pp. 795-798 e in particolare il pittoresco paragrafo *Die pelasgische Seele*, in C.A. BERNOULLI, *Bachofen als Religionsforscher*, cit., pp. 80-85.

[43] *Griechische Reise*, p. 140; l'affermazione suppone l'emigrazione dei Pelasgi in Italia, già contestata da A. SCHWEGLER, *Römische Geschichte*, cit., pp. 156 ss., 256. Sui Pelasgi, considerati leggenda già da Bloch e Eduard Meyer, si vedano: A. MOMIGLIANO, in *Enciclopedia Italiana*, s.v. *Pelasgi*, XXVI, 1949, p. 609; F. LOCHNER-HÜTTENBACH, *Die Pelasger*, Wien 1960; D. BRIQUEL, *Les Pelasges en Italie. Recherches sur l'Histoire de la Légende*, École Française de Rome 1984. Carmine Ampolo mi segnala M. GRAS, *Trafics tyrrhéniens archaiques*, École Française de Rome (BEFAR 258) 1985.

[44] Cfr. Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe*, cit., pp. 791 ss.

ogni popolo ha la sua epoca, il suo zenit, poi tramonta per sempre. La Storia è come il Sole, che da Oriente va ad Occidente, e il percorso ora disegnato da Bachofen è Asia - Ellade - Italia - Germania (p. 168), dove Argo e Nauplia (come già Patrasso) fanno da anello intermedio. La storia pelasgica di Argo comincia con mitiche figure di provenienza orientale: Danao, il cui influsso si estende fino ad Agamennone (p. 170). Bachofen insomma crede anche qui alla storicità di «figure di saghe dell'antico regno», Inaco, Argo, Preto, i Ciclopi lici, Perseo, Bellerofonte, Palamede e perfino crede ad Eracle e al suo soggiorno a Tirinto. Tutti questi personaggi del mito sono da lui delegati a testimoniare l'influsso orientale sulla zona argiva.

Nonostante Bachofen sia stato considerato astorico o antistorico [45], è qui evidente che tale interpretazione presuppone ad esempio la mitologia storica alla K.O. Müller, ma applicata all'Oriente come Müller non faceva [46]. In conclusione: per Bachofen i leoni di Micene sono assiri ed Argo fu così l'anello intermedio della cultura assira, che si estese anche all'Italia. In Toscana arrivarono i Lidi, donde la massa di reminiscenze orientali nelle necropoli dell'Etruria, la concordanza di resti argivi con monumenti ceretani e soprattutto la propagazione del simbolo in Occidente (p. 172). Certamente la pubblicazione (prevista per il volume IX dei *Gesammelte Werke)* dell'inedito *Viaggio in Etruria* di Bachofen contribuirà a precisare meglio tale tesi, di cui alcuni cenni traspaiono anche nell'*Autobiographie,* di poco posteriore. Ritorna qui ad esempio la sua teoria della conoscenza intuitiva, arazionale:

«Ogni conoscenza è attingibile attraverso due vie: quella più lunga, lenta e faticosa della combinazione razionale e quella della fantasia, infinitamente più breve e percorribile con la forza e la rapidità dell'elettricità; quella fantasia che, eccitata dalla vista e dal contatto diretto degli antichi resti, afferra come in un sol colpo la verità senza bisogno d'intermediari. Per vivacità e colore ogni acquisto della fantasia è enormemente superiore ai prodotti dell'intelletto. Dura anche più a lungo e offre maggior piacere...» (p. 322).

È noto che Carl Albrecht Bernoulli, uno dei maggior estimatori di Bachofen, non solo magnificò in lui la capacità di concepire «la

[45] La prima definizione fa capo essenzialmente al notissimo articolo di B. CROCE, *Il Bachofen e la storiografia afilologica,* in «La Critica», XXVI, 1928, pp. 418-431, la seconda è preferita da Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., p. 806.

[46] Cfr. G.P. ARRIGONI, *Il maestro del maestro,* cit., pp. 966 ss.

struttura spirituale di singole epoche», ma soprattutto «l'elemento divinatorio», capace di generare idee impensabili nel grembo della filologia [47]. È invece assai meno nota la replica di Benedetto Croce (che faceva seguito al suo famoso articolo del 1928), con cui, pur dichiarando il suo rispetto per l'uomo Bachofen, non faceva che ribadire la sua severità verso la diserzione di lui:

«E, certo, uomini forniti di ricco e profondo senso dell'umanità, serii e sinceri ed entusiasti, come il Bachofen, sono degni di ascolto e debbono indurre alla meditazione ed alla ricerca: possono giovare assai alla scienza per le ipotesi che propongono (da verificare criticamente come tutte le ipotesi), e interessano sempre il sentimento e la fantasia. Rendiamo, dunque, omaggio personale a questo grande 'disertore' della filologia, come lo chiama il Bernouilli [sic]; ma non perciò lodiamo la 'diserzione', né tralasciamo la debita severità verso i minori disertorelli» [48].

In polemica con la filologia, Bachofen riteneva che la storia d'Italia fosse ricostruibile nello stesso modo di quella di Argo:

«L'Italia scendeva da quello sgabello di isolamento ove gli eruditi l'avevano a lungo confinata. La sua formazione lasciava intravvedere la derivazione dall'Oriente; mi sembrava quasi come se fosse del tutto impossibile che si potesse giustamente intendere una cultura considerata isolatamente [ritorna l'insegnamento di Boeckh]. La tradizione mi appariva sempre più saldamente fondata, sempre più indubitabile. La storia mi sembrava arrivare sempre più in alto, assumere proporzioni sempre più grandi. Se il fondatore di Roma mi era stato presentato come un vero Adamo italico, ora io intravvedo in lui una figura molto moderna [come già Agamennone per Argo] e in Roma la chiave di volta e il declino di un periodo di millenaria cultura. In breve: non intendevo abbracciare più a lungo, invece della dea, il suo aereo fantasma» (*Autobiographie,* p. 325).

Prima ancora della *Sage von Tanaquil* (1870), dove invece l'Oriente veniva svalutato a favore di Roma, Bachofen sul versante della religione, del mito, del metodo non poteva essere che l'anti-Mommsen [49]. Ma anche Croce, apparentemente ignaro dell'esi-

[47] C.A. BERNOULLI, *Bachofen und die Philologie,* in «Annalen», II, 1928, pp. 401-410. Di diverso tenore A. BAEUMLER, *Wider die Philologen unter Bachofens Verächtern,* in «Wissen und Leben», XVII, 1924, pp. 841-848 (contro E. Howald).

[48] B. CROCE, *Il Bachofen e la storiografia afilologica,* in «La Critica», XXVI, 1928, pp. 418-421 (pubblicato anche in «Atti della Reale Accademia di Scienze di Napoli», 51, 1928). La replica a C.A. BERNOULLI, *Bachofen und die Philologie,* in «La Critica», XXVIII, 1930, pp. 59-60 (Bachofen abbinato a Burckhardt).

[49] Ora in *Gesammelte Werke,* VI. Band, hrsg. von E. KIENZLE, Basel 1951. Eloquente il sottotitolo: *Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien.* Ancor più eloquente la *Vorrede,* per cui v. Th. Gelzer, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 798 ss.

stenza dell'*Autobiographie* e della *Griechische Reise* bachofeniane e quindi delle sue simpatie per l'Oriente, in un terzo intervento su «La Critica» del 1931, se non accettava alcuna connessione dello studioso svizzero a Hegel come filosofo della storia del mondo, non gli negava la patente di vero romantico:

«L'importanza, la ristretta importanza del Bachofen, è quella sola che altra volta io definii, – e che anche il Bernoulli ha poi accettato, – di un raccomandatore e risvegliatore del senso del remoto e barbarico, o, come si dice, del primitivo» [50].

V. *Politica e religione*

Nella parabola intellettuale e umana di Bachofen c'è tuttavia qualcosa che rimane invariato: il suo credo politico, fermamente antidemocratico, per motivi religiosi. Nella storia della Svizzera intorno alla metà dell'Ottocento ciò che gli riesce veramente intollerabile è la dottrina della sovranità popolare e la vittoria della democrazia dopo i fatti di Lucerna [51]. Nell'*Autobiographie* Bachofen non esita a dichiarare al proprio maestro che «una democrazia radicale è la rovina di ogni bene. E sono soprattutto le repubbliche a doverla temere. Io tremo di paura davanti alla sua crescita e non perché voglia difendere i miei averi, ma perché ci ricaccia nella barbarie» (p. 329). L'origine divina del potere è una delle convinzioni più radicate in Bachofen: a suo giudizio, presso pagani e cristiani il potere pubblico viene da Dio e chi esercita il potere pubblico (ivi compreso il giudice) esercita un diritto di origine divina. Al contrario la democrazia «è maledetta perché annienta il carattere divino dell'autorità e laicizza l'ordinamento statale che è divino»; e più precisamente: «la maledizione della democrazia consiste nel fatto che introduce le sue devastazioni in tutti i campi

[50] B. CROCE, recensione a G. SCHMIDT, *Johann Jakob Bachofens Geschichts-philosophie,* München 1929, in «La Critica», XXIX, 1931, pp. 455-456.

[51] *Autobiographie,* p. 320 (Blocher). Cfr. J.J. BACHOFEN, *Bericht eines Augenzeugen über die am 26. September 1847 in Schwyz abgehaltene Landsgemeinde (Die Landsgemeinde am Rotenturm),* in «Basler Zeitung», 17, 29.-30. September 1847, ora in *Gesammelte Werke,* I, cit., pp. 389-396. Cfr. anche Th. GELZER, *Die Bachofen-Briefe,* cit., pp. 834 ss.; L. GOSSMAN, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century,* in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLVII, 1984, spec. pp. 143, 149, 151-152, dove viene sottolineata la reazione non molto diversa di Burckhardt ai fatti dell'epoca.

della vita, attacca con particolare violenza chiesa, casa e famiglia» *(ibidem).*

Pubblico e privato, sotto questo aspetto, si intrecciano continuamente nella visione di Bachofen. Quando dice, usando parole degne di Sismondi, «Il motivo per cui odio la democrazia è che amo la libertà» [52], non pensa all'individuo, ma al popolo, specialmente ad un popolo pio, timoroso di Dio, rispettoso degli antenati e delle tradizioni, pronto a sacrificarsi per le generazioni future, autonomo nella sua tradizione avita. Alla luce di questa posizione ideologica di Bachofen sarà interessante valutare anche la strutturazione del *Mutterrecht* (1861), dove – certamente non a caso – la democrazia (al pari della tirannide) è praticata al livello del diritto materno (nelle sue due fasi tellurica e demetrica), che è l'unico ad essere egualitario. Il *Vaterrecht* per Bachofen è la vittoria, giusta ed inevitabile, dell'*imperium.*

A dispetto di una certa ambiguità di Bachofen nel *Mutterrecht,* conoscendo i personali presupposti ideologici del suo autore, siamo forse in grado di valutare più giustamente di certi suoi esaltatori ottocenteschi di fede marxista il reale contributo di Bachofen alla storia dell'umanità. Il suo fondamentale atteggiamento antidemocratico si accompagna all'esigenza, sempre più radicata in lui, di ricondurre tutta la vita degli Antichi alla religione, concepita come «strumento» verso «la conoscenza del mondo antico» (*Autobiographie,* p. 337). Il primo esperimento di questa nuova chiave di interpretazione è rappresentato dalle *Grundlagen des römischen Staatsrechts,* dove la vita pubblica romana è esaminata sotto la duplice visuale della religione e dell'aristocrazia. Con questo scritto – incluso, come si è detto, nella *Römische Geschichte* pubblicata con Gerlach - Bachofen si riallaccia per molti aspetti alla concezione medioevale della monarchia sancita da Dio, che perdurò fino alla rivoluzione francese ed oltre con la Restaurazione. Bachofen mette dunque tra parentesi tutta la concezione contraria – inaugurata già all'inizio del Seicento col giusnaturalismo (a cominciare da Grotius) – ossia il tentativo di fondare il diritto sulla ragione, sulla natura, dandogli un'impostazione universale senza negare Dio. Su questa linea, con diverse angolazioni e sfumature, si collocavano Hobbes, Locke, Rousseau. Al contrario Bachofen si riallaccia a Paolo, *Lettera ai Romani,* cap. 13, 1 e 4:

[52] Cfr. L. GOSSMAN, *Basle, Bachofen,* cit., p. 165.

«Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio... se fai il male allora temi, perché non invano essa [l'autorità] porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male» [53].

La tesi delle *Grundlagen* è che non solo l'autorità viene da Dio, ma che essa spetti – almeno nei tempi migliori – sempre e comunque solo al re e ai patrizi da lui eletti e consacrati, nelle cui mani risiedono gli *auspicia* [54]. Non ebbe davvero torto Mommsen, nella sua anonima recensione del 1851 alla seconda parte della *Römische Geschichte* di Gerlach e Bachofen, a ritenere che Bachofen presentasse il *regium imperium* come un papato e lo stato romano dei primi secoli come una teocrazia:

«Di tipo migliore è la sezione *I fondamenti del diritto statale romano* del Signor Bachofen; qui almeno vi è ricerca scientifica e un tentativo di attingere alle fonti reali. Tuttavia anche qui l'ubbia che la concezione romana riposi su un fondamento essenzialmente teocratico è applicata con un'ostinatezza, come se si trattasse di identificare il *regium imperium* col papato. 'La sovranità – dice l'Autore – riposa nella divinità, non nel popolo'; e anatema a chi non ci crede! Anche nella Storia Romana gli accampamenti dovevano realmente dividersi secondo la politica del giorno» [55].

Non è solo il ricorrere continuo di parole come «consacrazione» o la trasformazione dell'augurato in una sorta di rivelazione, ma anche una certa valutazione del papato, verso cui Bachofen – protestante e calvinista – aveva sicuramente delle simpatie: basti leggere del resto nelle *Grundlagen* il suo apprezzamento del papato che, forte della sua fede in un' origine divina, ha saputo sopravvi-

[53] Paolo citato da Bachofen in *Grundlagen,* p. 364, n. 2 dopo Francesco Bacone (*Of the proficience and advancement of learning,* 1853², ed. Th. Markby, p. 203), utilizzato nella sua teoria che lo studio della Natura porta di necessità alle verità della rivelazione cristiana per la *Geschichtsforschung.*
La promettente monografia di J. DÖRMANN, *Johann Jakob Bachofen: Religionsforscher und Ethnologe,* prevista per Studia Instituti Anthropos, Bd. 21, 1966, non sembra sia mai uscita, o almeno è risultata irraggiungibile per me. Interessante la nuova Appendice di A. BAEUMLER, *Bachofen und die Religionsgeschichte,* al suo volume *Das mythische Weltalter,* München 1965, (già 1926) pp. 315-352, di cui intendo parlare diffusamente altrove.

[54] Su questo argomento si veda ora l'analisi di J. BLEICKEN, *Zum Begriff der römischen Amtsgewalt: auspicium-potestas-imperium* (Nachrichten d. Akad.d.Wiss. in Göttingen Phil.-hist. Klasse 9), Göttingen 1981, pp. 255 ss., che (a sua insaputa) dà più ragione a Bachofen che a Mommsen.

[55] Ora in Th. MOMMSEN, *Gesammelte Schriften,* 6. Band: *Historische Schriften,* 3. Halbband, Berlin 1910, p. 654.

vere alle tempeste di due millenni (p. 282) [56]. Qui tutto lo sforzo di Bachofen è teso a conservare il più a lungo possibile l'*imperium* nelle mani dei patrizi, mentre la *plebs* è trasformata in una rispettosa spettatrice della *inauguratio* di magistrati e sacerdoti. La conclusione non inattesa – che tanto colpì Mommsen – era dunque che (p. 371) «la sovranità di cui l' *imperium* è espressione riposa nella divinità, non nel popolo. La migliore epoca di Roma non ha mai reso omaggio ad altra fede». Con l'espressione «la migliore epoca di Roma» Bachofen intende sia «lo stato divino di Romolo» che l' «età dell'oro di Numa», ossia proprio quell'epoca, cui la «storia critica» o «nuova *Historie*» negava ogni storicità (Niebuhr notoriamente cominciava da Tullo Ostilio). Indubbiamente in Bachofen l'esaltazione di Numa come il «mediatore» (categoria da lui prediletta) tra lo stato divino e lo stato secolarizzato oltre che come grande legislatore ha un precedente illustre – non si sa fino a che punto noto a Bachofen – nel *Numa* antiniebuhriano di K.O. Müller (da lui scritto a 18 anni nel 1815) che di Bachofen fu professore a Gottinga nel 1837 [57].

Tuttavia in Bachofen la battaglia contro la «storia critica» ha una posta più alta. Mentre i «nuovi storici» ritengono che la storia romana riguardi uno stato che lentamente e a fatica si solleva dai più rozzi stadi della società umana, il parere di Bachofen è opposto: la società romana comincia con una «età dell'oro» per poi regredire verso il potere della *plebs*. È sua convinzione che, allorché il rapporto si invertì e il popolo pretese per sé il grado più alto, allora l'antica forza svanì e andò per sempre perduta la pace interna (*Grundlagen*, p. 371; cfr. anche pp. 383-385). Una simile concezione naturalmente indebolisce molto l'opinione corrente di un Bachofen sempre e comunque evoluzionista [58]. Attraverso Roma Bachofen in realtà cerca la *sua* età dell'oro e in Romolo o Numa giudici per consacrazione divina c'è senz'altro qualcosa di Bachofen

[56] Anche agl'inizi della *Griechische Reise* (p. 8) Bachofen ricorda il suo colloquio con un Monsignore, Nunzio Apostolico in Svizzera, e il loro accordo sulla valutazione di Pio IX e dei fatti di Roma. Altre testimonianze in Momigliano (in questo volume).

[57] Su questo testo si veda ora A. WITTENBURG, *Un inedito di K.O. Müller su Numa*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III s, XIV, 1984, pp. 1185-1226, dove *l'editio princeps* in latino.

[58] Troppo spesso trascurato il fondamentale saggio di J. DÖRMANN, *War Johann Jakob Bachofen Evolutionist?*, in «Anthropos», LX, 1965, pp. 1-48.

stesso, pronto a dichiarare nell'*Autobiographie* (p. 329): «Anche l'ufficio di giudice deriva da Dio e chi lo esercita esercita un diritto di origine superiore. Il mio ufficio di giudice lo devo a Dio: il popolo mi ha solo chiamato ad esercitarlo». Analogamente, nelle *Grundlagen* (p. 363), affermava che la magistratura in sé non viene dal popolo, ma è di origine divina; al popolo tocca solo la chiamata *(Berufung)*.

L'*Autobiographie* termina con questioni di metodo. Bachofen si ripropone di fare una «ricerca naturale» (*eine wahre Naturforschung*, p. 339), il che significa – come ha ben indicato Th. Gelzer – un'indicazione di contenuto, ma soprattutto di atteggiamento romantico (già Goethe, Schelling, Jakob Grimm ed altri), anche se di fatto Bachofen fu uno pseudo-empirista che usò l'immenso materiale raccolto nel corso degli anni a supporto delle sue tesi già precostituite [59]. I suoi propositi di appellarsi alla realtà oggettiva [60] vanno dunque presi con grande prudenza, se non addirittura con scetticismo nei riguardi di uno spirito non solo molto precisamente orientato in fatto di religione e politica, ma anche cresciuto alla scuola dei precetti di Creuzer, di Winckelmann, dell'archeologia dell'abbandono e della filologia della partecipazione e dell'immedesimazione. Ai suoi amici più intimi (e penso a Meyer-Ochsner) darà di sé, immerso nella stesura del lavoro preliminare al *Mutterrecht*, l'immagine di un profeta o poeta intento ad ascoltare le inarrestabili vibrazioni dell'intimo [61], non certo l'idea di un imparziale soppesatore dei fatti.

[59] Th. GELZER, *Bachofen-Briefe*, cit., pp. 800 ss. A proposito dell'opera bachofeniana *Der Baer in den Religionen des Alterthums*, Basel 1863, si veda anche Th. GELZER, *Bachofen, Bern und Bär*, in *Jagen und Sammeln, Festschrift für Hans-Georg Bandi zum 65. Geburtstag*, in «Jahrbuch des Bernischen Historischen Museum», 63-64, 1983-1984 [1985], pp. 97-120, in particolare pp. 105, 114 ss., (ringrazio A. Henrichs, per avermi procurato le xerocopie), che arriva a conclusioni un po' diverse dalle mie in *J.J. Bachofen: le origini animali dell'uomo e l'orsa madre. Salomon Reinach*, pubblicato in *Il maestro del maestro*, cit., pp. 994-1005.

[60] Cfr. *Autobiographie* p. 339 (Blocher): «mio maestro è il materiale stesso. Prima deve essere raccolto e quindi analizzato e scomposto», in modo da rendere possibile il «portare alla luce del giorno una legge scritta nelle cose, non nella nostra spiritualità soggettiva». Cfr. anche la *Antrittsrede* del 1841, *Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen*, ora in *Gesammelte Werke*, I, cit., p. 18: «L'osservazione, la ricerca naturale *(Naturforschung)* dell'avvenuto, l'empiria storica è dunque il grande principio su cui riposa ogni vera conoscenza, ogni progresso!»

[61] *Gesammelte Werke*, X: *Briefe*, lettera n. 85, p. 149.

Come mostrerò altrove [62], il dualismo è ricorrente nell'analisi che Bachofen fa del mito e delle singole figure mitiche e la categoria del «mediatore» (in anticipo di un secolo su Lévi-Strauss) è da lui usatissima per risolvere patenti contraddizioni della tradizione storica. Se questo metodo può essere adottato specialmente nell'analisi del mito di tipo sincronico, difficilmente può essere accettato nell'indagine storica, dove le domande di rito – come ci ha insegnato tempo fa Arnaldo Momigliano [63] – rimangono pur sempre «dove e quando»? e le risposte debbono essere altrettanto univoche.

Astorico o antistorico nei confronti dei fatti e delle fonti, Bachofen dà l'impressione di trasformare in 'storia' la sua personale

[62] La lunga parte della mia relazione a Trento intitolata «Ginecocrazia prima di Bachofen» verrà stampata a parte col titolo *Bachofen prima di Bachofen* (di cui una versione orale ho dato all'Istituto Svizzero di Roma il 2 marzo 1988, in occasione della giornata di studio «Johann Jakob Bachofen e la discussione sull'origine dello Stato»). Il resto è fuso nel mio testo *Eterismo ed Amazzonismo nel Mutterrecht di Bachofen. Dall' «Autobiographie» al Mutterrecht* (di cui una versione orale ho dato al Seminario su Bachofen, presieduto da A. Momigliano e C. Cesa, tenutosi alla Scuola Normale di Pisa nel febbraio 1987), destinato agli «Annali della Scuola Normale di Pisa».

[63] A. MOMIGLIANO, recensione a G.S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970, in «Rivista Storica Italiana», LXXXIII, 1971, pp. 450-453 (anche in *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1975, II, pp. 908-911).

Addendum : In fase di correzione di bozze riscontro che la 6a ristampa, a cura di H.G. KIPPENBERG, dell'*Auswahl* di scritti bachofeniani proposto da R. Marx (1926 ss.), apparsa recentemente a Stoccarda (1984), ha lasciato invariato (ossia ridotto) il testo dell' *Autobiographie*. Il merito di aver tradotto, per la prima volta in edizione integrale, il *Mutterrecht* in italiano (J.J. Bachofen, Il *matriarcato*, Torino 1988, I vol., a cura di G. SCHIAVONI) risulta un poco appannato dalla contraddittoria riproposta di una traduzione dell' *Autobiographie* che ha tutta l'aria di derivare – nel titolo, nel testo, nelle note – da *My Life in Retrospect* della raccolta antologica della Bollingen Series (n. 87), Princeton 1967, pp. 3-17, e quindi di essere inesorabilmente i n c o m p l e t a (vedi sopra § I).
Tra la bibliografia più recente degna di nota la raccolta intitolata *Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel 1987*, la cui conoscenza e possesso debbo alla cortesia del Direttore dell'Istituto Svizzero di Roma, Hans-Markus von Kaenel.
Questa ricerca difficilmente avrebbe potuto essere condotta senza l'aiuto finanziario del Magnifico Rettore della mia Università, prof. Paolo Mantegazza; senza il solito supporto – in ospitalità e xerocopie – dei soliti amici e senza le utili segnalazioni scientifiche degli studiosi che ho indicato nelle note. A tutti la mia gratitudine.

mitologia idealizzante del mondo antico, cui il suo cuore scontento si attaccò per anni – nella vita solitaria di Basilea – alla ricerca di risposte assolute che spesso furono inadeguate alla indubbia intelligenza e legittimità delle sue domande.

Milano, agosto 1986

Hegel e Humboldt: l'antico tra ontologia e antropologia

di *Fulvio Tessitore*

1. La visione dell'antico è senza dubbio uno dei più significativi momenti d'incontro e di scontro della cultura filosofica e storica della *Goethezeit,* assunta l'espressione nell'accezione del Korff [1]. Intorno alla concezione dell'antico si articola infatti il confronto con il moderno, e, quindi, la possibilità di distinguere le epoche tra di loro, scoprendo progressivamente il senso della profondità della storia e della diversità del presente rispetto al passato insieme con la determinazione dell'antico e del moderno e, quindi, l'opzione teorica sul significato del soggetto dopo la rivoluzione kantiana a proposito dell'inversione del rapporto tradizionale tra soggetto e oggetto, che non si limita al capovolgimento della funzione fondante attribuita al soggetto e non più all'oggetto, bensì investe un mutato modo d'essere della stessa funzione fondante. Alla realtà necessaria, intesa ora come Dio trascendente ora come ordine immanente di sostanze, Kant sostituisce l'uomo quale realtà finita e sensibile, costitutivamente sottoposto a condizioni e limiti in ogni sua attività, come è stato lucidamente osservato dal Chiodi [2], il quale ha di conseguenza giustamente visto l'originalità della soluzione kantiana nella inclusione della condizione e del limite nel modo d'essere del fondamento. Il che fa la criticità del punto di vista critico.

Non è perciò un caso che Kant sia, direttamente o indirettamente, un referente indispensabile delle riflessioni che guardano all'antico (e specialmente alla Grecia) ora con struggente nostalgia per un mondo perduto e non più conquistabile, ora con l'impegno per il raggiungimento della completa funzione dell'uomo, che non rinnega la perfezione antica e però non pretende di saltare fuori dalla

[1] Mi riferisco all'imponente opera di A.H. Korff, *Der Geist der Goethezeit,* 5 voll., Leipzig 1923-1953; 1955[2].

[2] Cfr. P. Chiodi, Introduzione a Kant, *Critica della ragion pura,* Torino 1967, p. 14.

storia, bensì restando in questa, proietta l'antico nel futuro come meta esaltante, forse irraggiungibile ma non perciò da abbandonare sfiduciati.

L'antico come futuro è la tensione che fa scoprire, con altre riflessioni altrimenti nate, quale motore della storia le cause agenti e non le cause finali, anche qui in riferimento, questa volta polemico, con la filosofia della storia di Kant.

2. Nel marzo 1788 Schiller pubblica nella rivista di Wieland «Teutscher Merkur» la prima stesura della lirica *Gli dei della Grecia,* ritenuta, al suo apparire come dopo, documento di paganesimo anticristiano e perciò oggetto di un'accesa polemica [3].
L'immagine della grecità nella lirica famosa è quella di un mondo che ha realizzato nella sintesi di bellezza e verità la compiuta totalità dell' ἕν καὶ πᾶν [4]: «Quando il variopinto velo della poesia/ si avvolgeva amabilmente intorno alla verità,/ una pienezza di vita permeava il creato».

Rispetto a questo mondo, nel quale [5] «zwischen Menschen, Göttern und Heroen/ knüpfte Amor einen schönen Bund,/ Sterbliche mit Göttern und Heroen/ Huldigten in Amathunt», il moderno è il mondo della scissione tra verità e bellezza, tra storia e poesia, tra sensibilità e spiritualità provocata dalla critica della ragione, favorita dal cristianesimo col suo monoteismo opposto al politeismo greco, forma di convivenza più libera e più umana [6]: «Einen zu bereichern unter allen,/ Musste diese Götterwelt vergehn... Die entgötterte Natur./ Morgen wieder neu sich zu entbinden,/ Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab.../ Müssig kehrten zu dem Dichter-

[3] Cfr. N. SAITO, *Schiller e il suo tempo,* Roma 1963, pp. 17 ss. e M. ROUCHÉ, *Introduction* a J.G. HERDER, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité,* Paris 1962, pp. 55 ss.

[4] Cfr. J. TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grece à l'aube de l'idealisme allemand,* The Hague 1967, pp. 19 ss. I versi che seguono («Da der Dichtung zauberische Hülle/Sich noch lieblich um die Wahrheit wand/ Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle») sono i versi 9-11 di *Die Götter Griechenlands* (1793) di SCHILLER, che cito seguendo l'edizione data da N. SAITO, *Schiller,* cit., p. 42.

[5] J.C.F. SCHILLER, *Die Götter Griechenland,* cit., vv. 37-40.

[6] *Ibidem,* vv. 99-100, 112-114, 117-120.

lande/ Heim die Götter, unnütz einer Welt,/ Die... Sich durch eignes Schweben hält».

Questo splendido mondo [7] può tornare soltanto nel favoloso paese della poesia, come l'anno dopo, il 1789, nella lirica *Gli artisti* Schiller teorizza, all'apparenza attenuando la struggente nostalgia per il tutto perduto nel nome dell'arte, che già conteneva [8] nei «simboli del bello» ciò che dopo «il trascorrere dei secoli la matura ragione seppe riconoscere»; in realtà affermando contro Kant, «Dracone della Germania» perché persecutore della sensibilità [9], una escatologia universale della bellezza, che è sintesi di gioia, amore e libertà [10], in quanto è radicata nell'ontologia, è essa stessa *Essere* che è totalità eternamente presente: non è il predicato antropologico della natura, la quale, del resto, è indipendente dall'uomo.

È assai probabile che anche Hegel (come Foster e Körner, Humboldt e Schlegel [11], per non dire d'altri) non solo abbia letto *Gli dei della Grecia,* ma se ne sia ricordato quando nell'agosto 1788 scrisse, giovane allievo del ginnasio di Stuttgart, la breve esercitazione *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* [12]. In essa il mondo greco è quello dove cultura e storia concordano nella nativa fedeltà alla natura, nella immediata unione di vita e manifestazione della vita. La Grecia è il mondo della presenza, giacché vive nella natura, vale a dire nella semplicità di ciò che si manifesta senza scissione tra l'essere e l'apparire. Il che è, per contrasto, il caso del mondo moderno, il quale, analizzando e conseguentemente separando gli aspetti delle cose, si realizza nella rappresentazione dell'essere e non nella sua presenzialità

[7] *Ibidem,* vv. 145 ss.

[8] J.C.F. SCHILLER, *Die Künstler,* vv. 42-44 (ed. SAITO, cit., p. 80).

[9] Di Kant, «Dracone del suo tempo», parla J.C.F. SCHILLER, *Ueber Anmut und Würde* (cfr. tr. it. di C. Baseggio in *Saggi estetici,* Torino 1951, pp. 175-176), che va confrontato con *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789), di cui esiste una tr. it. di B. Maffi (in *Scritti storici,* Milano 1945, pp. 91-132).

[10] Se altro fosse il mio discorso, bisognerebbe ricordare le liriche schilleriane precedenti il 1788 e specialmente la lirica *Alla gioia* del 1785.

[11] Cfr. N. SAITO, *Schiller,* cit., *passim.*

[12] *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* hrsg. von J.J. HOFFMEISTER, Stuttgart 1936, pp. 48-51.

priva di mediazione.

Queste idee, qui dove non interessa la storia dell'evoluzione della mente di Hegel, si ritrovano quattro o cinque anni dopo nel frammento tubinghese, preludio delle ultime prove della giovinezza, alle soglie del primo abbozzo di sistema. Nel *Frammento* di Tubinga del 1793, alla contrapposizione tra poesia greca e poesia moderna corrisponde quella tra «religione soggettiva» e «religione oggettiva». La prima è «religione vivente», «qualcosa di individuale; mentre la religione oggettiva è astrazione». La prima è qualcosa di corrispondente al «genio giovanile di un popolo» che «si sente ed esulta nella sua forza, si lancia con avidità su ogni cosa nuova» e non «trascina le proprie catene» nel «rigido attaccamento alle convenzioni» come il genio che invecchia.

Nel costruire l'idea di ragione non come dottrina, ma come disposizione, per cui «dottrina e forze» sono fuse nel «tessuto delle sensazioni umane», ritorna costante il confronto tra la religione soggettiva, «viva ed efficace», e gli antichi dei, ai cui altari i greci si avvicinavano «recando gli amichevoli doni della natura, inghirlandati di fiori, vestiti con i colori della gioia, diffondendo letizia con il loro aspetto aperto, invitante all'amicizia e all'amore». La religione soggettiva è corrispondente al genio giovanile di un popolo libero, sensibile, aperto, che viveva in «città dalle grandi strade», in case con «cortili aperti e scoperti», tra templi «costruiti in uno stile bello e nobile», semplice come lo spirito dei greci, sublime come il dio cui erano dedicati. La religione soggettiva è quella di uomini che «sanno d'esser composti di sensibilità e ragione» e, quindi, in grado di raggiungere la razionalità attraverso i sentimenti morali e gli impulsi non morali ai quali l'uomo non può sottrarsi, intessuti come sono alla nostra natura così che, «sebbene non siano morali e non scaturiscano dal rispetto per la legge..., sono tuttavia degni di amore, ostacolano le inclinazioni cattive e promuovono il meglio dell'uomo». Accennando di corsa, ma con forza a Kant, Hegel vede rientrare «in questo carattere empirico, che è incluso nella cerchia delle inclinazioni..., anche il sentimento morale». Ed è importante che per lui «il principio fondamentale del carattere empirico sia l'amore, che ha qualche analogia con la ragione, perché l'amore ritrova se stesso negli altri..., non è egoistico», «vive, sente, è attivo per così dire negli altri, così come la ragione, in quanto principio di leggi universalmente valide, si riconosce in ogni essere razionale come citta-

dina di un mondo intellegibile». Ovverossia, l'assimilazione della religione soggettiva agli dei della Grecia prepara le successive teorizzazioni dell'amore come ciò che «esclude ogni opposizione»: la cattiva coscienza, la coscienza della separazione, che «quanto più andò crescendo» tanto più segnò il distacco degli dei dagli uomini, al contrario dei «tempi antichi», nei quali «gli dei vagano tra gli uomini», nelle case, nei templi, nelle città costruite secondo «il supremo ideale della bellezza». La bellezza dei greci che è, come Hegel ha detto d'accordo con Schiller già nel 1788, presenza, legame intrinseco di essere e vita, di sensibile e razionale, contro il dualismo di Kant (reale o presunto così presentato), al contrario di ciò che accade nella religione positiva del cristianesimo moderno, dove «l'essente, l'unificazione, è solo una rappresentazione, un pensato». E non a caso il frammento a cui mi riferisco riporta subito dopo queste affermazioni or ora citate, l'appunto: «la filosofia kantiana e la religione positiva». È nella «rappresentazione che è posta l'unificazione. L'unificazione è solo unificazione di rappresentazioni. La rappresentazione è un pensiero, ma il pensato non è un essente». Nel *Frammento di sistema* del 1800 Hegel dirà: «la più perfetta completezza è possibile presso popoli la cui vita è lacerata e divisa il meno possibile, cioè presso popoli felici» come i greci, presso i quali «unificazione ed essere sono sinonimi» [13].

Ciò significa che l'interpretazione dell'antico, suggerita da Hegel fino alle soglie di Jena, si riassume nell' ἓν καὶ πᾶν, unità totale che ritrova l'essenza del bello nella oracolare sentenza di Eraclito, ἓν διαφέρον ἑαυτῷ. In altri termini il bello, in cui si esprime l'antico, non è qualcosa di antropologico o attributo della natura, ma è l'espressione della ontologica unità tra essenza e vita, tra sensibilità e razionale, in contrasto con il dualismo kantiano, giacché pure il riferimento al carattere empirico, anche qui richiamato seguendo importanti testi giovanili di Hegel, esprime questa unità, che il mondo moderno con la sua religione ha rotto. Il kantismo è la religione moderna, è questo mondo moderno che si presenta, così in Hegel come in Schiller, quale il mondo dell'esilio

[13] G.W.F. HEGEL, *Volksreligion und Christentum*, in *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. NOHL, Tübingen 1907 (rist., Frankfurt am Main 1966), pp. 7, 6, 8, 23, 27, 355, 359, 357, 18; *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, «Entwürfe», *ibidem*, pp. 379, 376-377, 385, 383. Com'è noto degli scritti giovanili hegeliani esiste una completa e importante tr. it. di N. VACCARO - E. MIRRI, Napoli 1972.

dalla bella patria della presenza, a cui Schiller come Hegel guardano con nostalgia. Però questa nostalgia non chiude il loro discorso, al contrario lo apre, perché rivela le aporie nascoste nella stessa idea dell'unità totale affermata nella immediatezza della bella natura: sintesi anzi fusione di sensibile e razionale, che ormai la scissione ha rotto, ponendo drammaticamente il problema della riconciliazione, specie dopo la rivoluzione kantiana la quale ha visto l'io come fondamento e, di conseguenza, ha trasformato la verità da dispiegamento della presenza in oggettività costituita dai princìpi *apriori* dell'Io trascendentale; ha trasformato la libertà da accordo dell'uomo con il dispiegamento della presenza nella incondizionatezza dell'io in quanto ragione [14]. Per Hegel delle tarde *Vorlesungen über die Ästhetik,* in questo punto fedeli ad antichi convincimenti, i risultati principali della critica kantiana non sono il punto di arrivo, ma quello di partenza per la vera comprensione del bello, la quale si può ottenere solo «sorpassando la manchevolezza del pensiero kantiano», se deve essere «l'apprensione più alta della vera unità di necessità e libertà, di particolare e universale, di sensibile e razionale». A ciò si appose Schiller, a cui va riconosciuto «il grande merito di aver infranto la soggettività e l'astrazione kantiana del pensiero e di aver avviato il tentativo di andare oltre e di concepire concettualmente l'unità e la conciliazione come il vero» [15].

3. Più o meno negli stessi anni, un altro lettore d'eccezione di Kant affrontava lo studio dell'antico non senza interesse per il confronto con il moderno.

Nel gennaio 1793 Wilhelm von Humboldt scrive *Über das Studium des Altertums, und des griechischen insbesondere* [16], nel quale sono presenti tesi e suggestioni di Schiller, che egli ben conosceva [17] e col quale intratteneva un intenso e assai importante carteggio.

[14] Cfr. J. TAMINIAUX, *La nostalgia de la Grèce,* cit., pp. 249 ss.

[15] G.W.F. HEGEL, *Estetica,* a cura di N. MERKER - N. VACCARO, Milano 1963, pp. 83-84.

[16] Lo scritto di W. VON HUMBOLDT si legge ora in *Gesammelte Schriften,* hrsg. von A. LEITZMANN, I, Berlin 1903 (rist. 1968), pp. 255-281, che d'ora in poi si segue citando con *GS.*

[17] Humboldt cita *Die Götter Griechenlands,* in *Ueber Religion* (1789), ora *GS,* I, p. 65 nota. Il carteggio con Schiller, dopo l'edizione data da A. LEITZMAN (Berlin 1900)

Nel motivare perché nell'antichità classica specificamente greca ricorrono le condizioni che rendono più fruttuosa ed evidente l'utilità della conoscenza dell'uomo per l'acquisizione della sua più perfetta cultura *(Bildung)*, Humboldt ricorda che presso i greci storia e poesia non erano distinte e, quando lo furono (assai tardi), mai fu lecito allontanarsi da ciò che era «in grado di fare impressione», cioè di colpire la fantasia, come può solo fare superbamente la poesia. Ancora. Nei greci, nazione giovane assai prossima al momento delle origini (un tema come si sa determinante per la scoperta moderna della storicità, da Vico in avanti), assai forte si conservava l'incidenza della sensibilità nella definizione della idea di bello, sintesi di spiritualità e corporeità. Non basta. Nei greci, quasi naturalmente, per ragioni e con conseguenze anche politiche e sociali, sussisteva l'armonia più nobile tra le parti e il tutto, in grado di produrre «molteplicità e unità» quale «grande tendenza» a formare così l'uomo rappresentato nella sua completezza sul fondamento del concetto di bello. Esplicito è anche in Humboldt il confronto tra questo mondo e quello moderno, effettuato in due punti del discorso diversamente importanti. Nel primo (§ 21) parlando della filosofia come d'un campo in cui la cultura greca conservava le profonde tracce dell'individualità del popolo che la professava, Humboldt sente il bisogno di volgere lo «sguardo alle nazioni moderne», e questo gli fa caratterizzare i popoli moderni – per lingua, filosofia, poesia e storia – come il regno dell'«astrazione» e dell'«universale» di contro alla nativa semplicità originaria dei greci [18]. Del resto, già nel 1792 in una lettera al suo amico Brinkmann del 3 settembre [19], aveva detto che i greci sono ben più prossimi alla natura che all'arte e alla cultura; ragion per cui studiandoli, «si studia una nazione, non dei libri ma degli uomini». Nel secondo passaggio dello scritto a cui mi sono riferito (nel § 33), l'argomentazione è approfondita e specificata.

«In un tempo [cioè nel moderno] in cui, per il convergere di innumerevoli circostanze, l'attenzione è più rivolta alle cose che agli uomini e più alle masse che agli

e successive pubblicazioni di altre lettere, è stato pubblicato a cura di S. SEIDEL, Berlin 1962, voll. 2.

18 Le citazioni del testo sono tratte da W. VON HUMBOLDT, *Ueber das Studium des Altertums, GS,* I, nell'ordine §§ 20, 23-24, 30, 25, 21 (pp. 266-267, 268-270, 273, 270-271, 267).

19 W. VON HUMBOLDT, *Briefe an Karl Gustav v. Brinkmann,* hrsg. von A. LEITZMANN, Leipzig 1939, p. 22.

individui, più al valore e alle utilità esteriori che alla bellezza e al godimento interiore e, dove una progredita e varia civiltà ha portato molto lontano dalla primitiva semplicità, non può non essere salutare guardare indietro a nazioni presso le quali era vero proprio il contrario quasi sepculare» [20].

Sembra che Humboldt segua fedelmente Schiller, anch'egli utilizzando quella lirica da «annoverare tra i capolavori dell'arte poetica tedesca», e allude a *Die Götter Griechenlands* [21], nella quale il poeta «si pone nell'ottica dell'arte, del bello sensibile e di quello morale, esprimendo il secondo mediante il primo» (senza con ciò escludere il punto di vista spirituale puro e incontaminato) e confrontando da questa prospettiva la religione degli antichi e dei moderni nel loro influsso su moralità e felicità [22]. Però sbaglierebbe chi a questo punto si arrestasse.

Proprio nella tesi centrale, la necessità della conoscenza dell'uomo a cui lo studio dei greci dà un contributo determinante, il contrasto con Schiller emerge e fu rilevato dallo stesso Schiller in un'annotazione assai importante [23] apposta al manoscritto che l'amico Humboldt aveva inviato a lui come a Friedrich August Wolf. È l'annotazione che, non a caso, riprende una tesi accennata nella prolusione jenense del 1789 *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* [24], cioè lo scritto che, utilizzando gli opuscoli kantiani di filosofia della storia, cerca di superare le antinomie nascoste nelle tesi schilleriane ancora in latente polemica con il dualismo kantiano della *Critica della ragion pratica.* A Humboldt che ripone il significato della conoscenza dell'uomo al fine della più alta, nobile e proporzionata formazione spirituale, nello sforzo di unificare la singolarità nell'intero e nell'unità, specificando però che questo sforzo va considerato con riguardo

[20] W. von Humboldt, *Ueber das Studium, GS,* I, § 33, p. 275.

[21] *Ueber Religion, GS,* I, p. 65 nota.

[22] Mi permetto rinviare per il commento al mio libro *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt,* Napoli 1965, pp. 39 ss. e al saggio *Humboldt e la Weltgeschichte* (introduzione a W. von Humboldt, *Il compito dello storico,* a cura di F. Tessitore, Napoli 1980), pp. 18-20.

[23] Le annotazioni di Schiller sono pubblicate in nota da A. Leitzmann nella cit. ed. di *GS,* I, p. 261. In proposito, anche con riferimento al rapporto con Humboldt, va letto il saggio di P. Szondi, *L'ingenuo e il sentimentale,* in *Poetica dell'idealismo tedesco,* tr. it. di R. Buzzo Margari, Torino 1974, pp. 45-90.

[24] Della prolusione di Schiller esiste una tr. it. nei già citati *Scritti storici,* pp. 39-64.

all'energia (ἐνέργεια) degli uomini che agiscono e non all'inutilità dell'opera compiuta (ἔργον); a Humboldt il quale, in altri termini, insistendo sull'azione più che sul prodotto, rompe lo schema neoumanistico dell'antico come modello e, di conseguenza, problematicizza la ricerca dell'intero; a Humboldt Schiller oppone la deduzione kantiana [25] della storia da distinguere in tre parti: quella dei greci o della natura, in cui l'oggetto ci sta dinanzi intero, ma confuso e incerto; quella attuale o della riflessione, in cui l'oggetto è diviso e distinto; quella del futuro o del sentimento, in cui l'oggetto è intero e unificato, ma non più confuso e oscuro. Solo quando questo terzo tempo della storia dell'umanità sarà arrivato, «non si desidererà più che i greci ritornino» [26], come Schiller dice. E qui, prima di tornare a *Über das Studium des Altertums* di Humboldt, è necessario fermarsi un attimo per ricordare dell'altro. Quello che Schiller [27] (il quale ha scritto o sta scrivendo i saggi *Sull'arte tragica,* 1792, *Sul sublime, Sul patetico,* su *Grazia e dignità,* 1793) esprime nelle annotazioni sopra ricordate, è il tentativo di criticare Kant con Kant per assicurare la comunicazione, o meglio, la connessione tra il bello, come espressione immediata della intatta natura felice, e la storia. Schiller aveva letto, ed era rimasto non poco perplesso, la prima e la seconda *Critica* kantiana. In *Die Künstler* del 1789 aveva respinto la subordinazione-unificazione kantiana del sensibile allo spirituale, giacché «das Herz, das sie [Schönheit] an sanften Banden lenket, verschmäht der Pflichten knechtisches Geleit» [28].

Il 29 agosto 1789, mentre è intento alle lezioni di storia dalla cattedra della università jenense, scrive all'amico Körner, che lo ha iniziato allo studio del filosofo di Königsberg: «Mi sembra quasi sicuro che continuerò a leggere Kant e finirò con lo studiarlo», riferendosi in special modo alle pagine kantiane di filosofia della storia. Nel 1790, quando Kant pubblica la *Kritik der Urtheilskraft,* Schiller come Goethe ne è entusiasta. Sempre a Körner il 3 marzo 1791 scrive: «Indovina che cosa sto ora leggendo e studiando? Kant

[25] Cfr. P. Szondi, *L'ingenuo,* cit., pp. 76-79.

[26] L'annotazione del § 12 (*GS,* I, p. 261) va ricollegata a quelle del § 15 (p. 263) e del § 22 (p. 268).

[27] Rinvio, anche per altra bibliografia, ad A. Negri, *Schiller e la morale di Kant,* Lecce 1968.

[28] Sono i vv. 82-84 della lirica già citata *Die Künstler.*

nientemeno. La sua *Critica del Giudizio,* che mi sono procurato, mi attrae per la ricchezza del suo spirito e la luminosità del suo contenuto, che ha destato in me il più grande desiderio di penetrare poco a poco nella sua filosofia»[29]. La terza *Critica* gli chiarisce ciò che aveva trovato ostico nella prima e lo aiuta nel rifiuto definitivo e consapevole di ogni *Trennung* tra le due nature dell'uomo, facendolo passare dalla kantiana libertà dal sensibile alla sua libertà nel sensibile [30]; tesi che, superando ogni dualismo, gli appare già suggerita nella filosofia della storia di Kant.

Seguendo, specialmente in *Etwas über die erste Menschgesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* del 1789, le kantiane *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e le *Considerazioni sulle origini della storia,* il «bisogno vigoroso di unità» [31], realizzato attraverso l'insocevole socievolezza che salda istinto naturale e ragione, viene affidato kantianamente, pur con la preoccupazione di non violentare i fatti [32], allo spirito filosofico [33] che introduce «nel corso degli avvenimenti una finalità razionale e nella *storia universale* un principio teleologico» [34] che, nel rispetto dell'«uniformità» e della «unità inalterabile delle leggi naturali e del sentimento umano», consente e giustifica il ricorso dell'antichità e il convergere del moderno nella «totalità» della catena dei fatti [35]. In tal modo, con una drasticità che Kant non avrebbe perseguito perché non avrebbe acconsentito a che la storia universale partisse «da un principio esattamente opposto a quello che regge la vita: la scissione reale dei fatti va dall'origine prima delle cose all'ordinamento più recente, la storia universale rimonta dagli aspetti più vicini del mondo alle origini prime delle cose» [36]. In tal modo, questa volta kantianamente, Schiller salva la

[29] Le due lettere a Körner sono citate da A. Negri, nell'Introduzione a J.C.F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo,* Roma 1971, pp. 20-21.

[30] Le efficaci espressioni sono di A. NEGRI, *Schiller e la morale di Kant,* cit., p. 23.

[31] J.C.F. SCHILLER, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?,* tr. it. in *Scritti storici,* cit., p. 43.

[32] *Ibidem,* p. 60.

[33] *Ibidem,* p. 45.

[34] *Ibidem,* p. 59.

[35] Cfr. *ibidem,* pp. 58 e 55.

[36] *Ibidem,* pp. 56-57.

storia ma perde la libertà dell'individuo, saldato «senza che egli stesso se ne accorga, alla specie. L'uomo si trasforma e scompare dalla scena del mondo...; solo la storia rimane immutata sulla scena, ma è mallevadrice eterna di tutte le nazioni e di tutti i tempi». Siamo al principio secondo cui la storia del mondo è il giudizio del mondo, che avrebbe ispirato la filosofia della storia di Hegel, il quale esplicitamente lo riprese con consenso. E Schiller può concludere, riconoscendo compiaciuto e fiducioso che alla «lenta gestazione della nostra civiltà, di questo secolo dell'uomo [si badi, dell'uomo non degli individui] tutti i secoli hanno dato, senza saperlo e né volerlo la loro opera» [37].

Anche Humboldt aveva letto Kant nel 1788-89 e poi nel 1790, rilevando una disarmonia tra le prime due *Critiche*, e successivamente, avvicinandosi più che alla «parte pratica» alla «parte teorica» della filosofia kantiana, di cui, nello scritto *Ueber Religion* del 1788-90, coglieva pienamente la dimensione critica e negativa della *Vernunft* vista sempre più nettamente come «leitende und prüfende Vernunft», per definirne il ruolo di forza realizzatrice tra sensibilità e intelletto [38]. Più tardi, dopo il comparire della terza *Critica*, anche Humboldt tornò su Kant rileggendolo per intero, chiarendo i dubbi della prima *Critica* attraverso la terza, individuando nel kantismo una chiave filosofica per costruire, anche al di là di Kant, un «piano sistematico» per la conoscenza dell'uomo [39]. Però le conclusioni di questo rinnovato studio integrale sono, al di là di punti specifici, assai diverse da quelle che traevano Schiller e, poco dopo Hegel, in carteggio con Schelling [40]. Puntando infatti sull'idea di forza e riportandovi la ragione, la lettura di Humboldt, anche attraverso il costante interesse per il linguaggio sempre più

[37] *Ibidem*, pp. 61 e 62.

[38] Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Ueber Religion*, *GS*, I, pp. 60, 61 e le lettere a Jacobi (del 17.11.1788; 12.3.1789; 3 e 20.6.1790) e a W.G. Winter (27.2.1789), che si leggono in *W.v. Humboldt. Sein Leben und Werken, dargestellt in Briefen, Tagebücher und Dokumenten seiner Zeit*, Berlin s.a., pp. 47-48, 64, 69, 70 e in W. VON HUMBOLDT, *Briefe*, hrsg. von W. RÖSSLE, München 1952, p. 49.

[39] Si vedano le lettere a C.G. Körner del 27.10.1793 e 19.11.1793 in W. VON HUMBOLDT, *Ansichten über Aesthetik und Literatur. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner*, hrsg. von F. JONAS, Berlin 1880, pp. 2, 9.

[40] Mi riferisco alle lettere del gennaio 1795, 4.2.1795, 16.4.1795 di Hegel a Schelling e di Schelling a Hegel; cfr. G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, a cura di P. MANGANARO, I, Napoli 1983, pp. 109-111, 114-116, 117-119.

nettamente individuato come la chiave per la comprensione dell'umano, si indirizzava a definire la rivoluzione di Kant come spostamento dalla ricerca dell' e s s e r e alla ricerca del s e n s o, in coerenza con la scoperta del soggetto quale punto di partenza per comprendere e orientarsi nel mondo criticamente.

Il valore rivoluzionario dell'avviata trasformazione kantiana della idea di filosofia da ontologia in antropologia era cosa di cui Humboldt fu ben consapevole, se ancora nel 1830, riflettendo sui rapporti con Schiller rispetto a Kant e sui problemi del kantismo, affermava che il filosofo delle *Critiche* aveva compiuto una «riforma quale la storia della filosofia tutta intera non offriva di simile» [41]. Non meraviglia, perciò, che nel gennaio del 1794, scrivendo a Wolf, ripeta anche a lui di aver «studiato ancora una volta tutte le nuove opere di Kant dopo la *Critica della ragion pura* questa compresa», e di avere «in testa le idee filosofiche che devono introdurlo nei [suoi] lavori sui greci» [42].

Quando perciò, in *Über das Studium des Altertums,* applica i principi della ragione pratica e della *Critica del Giudizio* per dimostrare quanto sia indispensabile al filosofo e all'artista «la conoscenza delle diverse forze intellettuali, percettive e morali, umane, delle modificazioni che provocano l'una sull'altra, dei modi possibili dei loro rapporti giusti o sbagliati, del rapporto delle circostanze esterne rispetto alle forze intellettuali», ritiene che ciò sia assicurato, attraverso lo studio dell'antico, dalla «conoscenza stessa degli antichi, ovvero dell'*umanità* nell'antichità». E quel che è più, considera questo studio animato e caratterizzato non dall'indagine filosofica sull'uomo in generale, ma delle nazioni, le greche in ispecie, storicamente definite, tanto che si tratta, come si dice con immagine da sé sola indicativa di una precisa intenzionalità teorica e storiografica, di scrivere «la biografia» delle nazioni. Perciò, pure questo scritto, che è prossimo alla tesi di Schiller e del giovane Hegel, costruisce l'immagine dell'antichità greca, ricostruita nei suoi elementi di eccellenza, non attraverso l'idea del bello quanto attraverso l'attenzione per la schiavitù, per la costituzione e l'ordinamento politico, la reli-

[41] W. von Humboldt, *Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* (1830), *GS,* VI, p. 510.

[42] La lettera a F.A. Wolf è in W. von Humboldt, *Gesammelte Werke,* hrsg. von C. Brandes, Berlin 1846, V, p. 89.

gione, la divisione in più staterelli, la dimensione nazionale, ovverossia attraverso elementi storici e storiograficamente accertabili e valutabili [43].

Sta in ciò, accanto alla dimensione filosofica, il valore ermeneutico dello «studio dei resti dell'antichità» che è, con assonanza wolfiana, studio ausiliario alle altre «scienze» dell'uomo. Ciò che non va dimenticato, e che specifica rispetto a Schiller e Hegel il carattere storico e non metafisico di questo primo discorso pur filosofico di Humboldt sull'antico, è che, accanto alla lucidissima lettura di Kant, nella quale è già in nuce una trasformazione della idea stessa di filosofia, sta la mediazione esercitata dallo studio filologico [44], praticato direttamente con le traduzioni di Eschilo e Pindaro, di Platone e Tucidide, e attraverso gli insegnamenti di Christian Gottlob Heyne, di cui seguì i corsi a Gottinga tra il 1788 e il 1789, e di Friedrich August Wolf, conosciuto nel 1792 a Halle [45].

Orbene, come tutti sanno, Heyne, che riteneva di non aver mai avuto alla sua scuola un filologo eccellente come Humboldt, è il maestro che aveva dato un potente avviamento alla individuazione della filologia come scienza storica sostenendo, ad esempio nella prolusione del 1766 *De studii historici ad omnes disciplinas utilitate, necessitate ac praestantia,* che «non esiste disciplina la quale non chieda alla storia il fondamento o la materia più sua, ornamento e luci. Al tempo nostro, ogni scienza o dottrina non si regge più nella contemplazione ed osservazione del suo esclusivo oggetto». Nel concorrere della scienza la storia è indispensabile anche per la «filosofia», la quale «cosa sarebbe senza la luce della storia» se non il ridursi a «sottigliezze spinose», tanto che, «anziché mirare al vero, si logorerebbe nell'angusto vicolo di aride diatribe?». Più tardi, in lavori sulla vita dei popoli antichi, greci e no, giungeva all'aurorale riconoscimento dello spessore

[43] W. VON HUMBOLDT, *Ueber das Studium* (*GS*, I), dove le citazioni seguono nell'ordine i §§ 8, 9, 10, 6, 3, 14 e 25, 4, 26, 27, 28, 30, 29 (pp. 258-260, 257, 256, 263 e 270, 256, 271, 272, 272-73, 273).

[44] Mi sembra interessante l'accenno al problema della traduzione che si legge nel § 42 di *Ueber das Studium* (*GS*, I, p. 280).

[45] Cfr. R. LEROUX, *G. de Humboldt. La formation de sa pensée jusq'en 1794,* Paris 1932, pp. 378 ss. e P.R. SWEET, *W.v. Humboldt. A Biography,* Columbus 1978, pp. 31 ss., 123 ss.

della storia e dell'alterità e autonomia del passato, affermando che «noi misuriamo ingiustamente alla nostra stregua le civiltà e culture diverse dalla nostra», laddove, pur ammessa la superiorità dei moderni quanto a scienza e facoltà intellettive, gli «antichi superano di gran lunga tutte le età moderne nelle arti» in virtù della forza del senso, così che, nella «sublimità e magnificenza della fantasia antica *large maxima* », si smarrisce la tenue verità dei nostri sforzi e delle nostre opere. Affermazioni che si accompagnano all'impegno per fare della interpretazione, mestiere proprio del filologo classico, un'ermeneutica che consentisse la conoscenza dell'antico nella sua globalità, giacché lo studio delle lingue senza la cognizione del contesto storico non è che arida erudizione, così come la filosofia non è che speciosa sottigliezza ignara di verità ed eticità [46].

A sua volta Wolf è il maestro che, quale che sia l'articolata e non poco barocca costruzione dell' *Altertumswissenschaft* da lui suggerita con il suo arrovellarsi non sempre chiaro e limpido intorno ai rapporti tra storia, filosofia e filologia, ha tuttavia arrecato un imperituro contributo alla «esposizione generale dell'intero andamento della cultura e delle conoscenze scientifiche di un popolo» [47], sul fondamento della critica filologica implicante di per sé la penetrazione nelle cose stesse in quanto *Realkritik* [48]. Più tardi, nella *Darstellung* del 1807, che trascrive interi brani del saggio humboldtiano del 1793 [49], senza citare il nome dell'autore, raccogliendo riflessioni e ricerche di decenni, la filologia e la connessa indagine degli antichi viene innalzata, come «tutto ciò che riguarda

[46] La prima citazione di Ch.G. HEYNE è tratta, come dico nel testo, da *De studii historici ad omnes disciplinas utilitate, necessitate ac praestantia* del 1763 (che si legge in *Opuscola academica,* Gottingae 1785, I, pp. 280-281, 281-282). La seconda citazione è tratta da *Jacobi Bruce, clari per Abessiniam peregrinatoris, de primarum aetatum commerciis et navigationibus in Indiam narratio proposita et excussa* del 1790, che si legge nei cit. *Opuscola academica,* Gottingae 1796, IV, p. 208.

[47] Cfr. A. BERNARDINI - G. RIGHI, *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi,* Bari 1953², p. 329.

[48] *Ibidem,* p. 349.

[49] Nella *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft,* che apre il primo volume del *Museum der Alterthums-Wissenschaft,* hrsg. von F.A. WOLF - Ph. BUTTMANN (Berlin 1807), Wolf cita, con variazioni, nelle note di pp. 126-129 e 133-137 ampi brani di *Ueber das Studium* di Humboldt, precisamente, nell'ordine, le pp. 257-258 e 260-261, 266-267, 268, 275.

la completa conoscenza della dotta antichità, alla dignità di una bene ordinata scienza filosofico-storica». Ancor più precisamente Wolf specifica che,

«se si esige una più precisa determinazione dell'intera nostra scienza, si deve dire che essa ha per oggetto il complesso delle conoscenze e delle notizie che ci fanno apprendere le azioni e le sorti, lo stato politico, pubblico e privato dei greci e dei romani, la loro cultura, le loro lingue, arti e scienze, costumi, religioni, carattere nazionale e modo di pensare, per modo che siamo messi in grado di intendere a fondo le loro opere tramandate e di goderle col penetrare nel loro contenuto e spirito, col farci presente l'antica vita e col confrontarla con la posteriore più lontana e la odierna».

Insomma una scienza incentrata sulle *Weltbegebenheiten* (avvenimenti storici), la cui materia non può essere abbandonata al «primo che si presenta come filosofo della storia» [50]. Orbene, questa che ho chiamato la mediazione filologica determina fin dalle origini il carattere storico, pur se non ancora storiografico, della ricerca di Humboldt e il suo far centro sull'ermeneutica per cui non si tratta, schillerianamente, di dedurre la storia dalla filosofia kantiana, ma di comprenderla, puntando non sulla contemplazione *(Anschauen),* bensì sulla ricerca *(Aufsuchen),* il cui criterio ermeneutico è già enunciato, anticipando classiche formulazioni della teoria della storia come comprensione *(Verstehen).* «Chi vuol comprendere deve sempre necessariamente farsi in certa misura simile a ciò che vuole comprendere» [51]. Perciò, assai lucidamente, un recente interprete [52] ha sottolineato la precisa valenza del termine che Humboldt adopera in queste pagine del 1793, come poi sempre dopo, per definire il proprio lavoro di filosofo della storia e di filosofo del linguaggio: *Studium,* non più *Nachahmung,* imitazione, e nemmeno *Wissenschaft.* L'approccio scientifico, perché di scienza si tratta sia sulla scorta della filologia, divenuta scienza storica grazie ad Heyne e a Wolf, sia sulla scorta della riflessione filosofica, si affida allo *Studium,* che significa ricerca della cultura dell'uomo, e non più alla ricostruzione di modelli teorici, siano essi il prodotto della idealizzazione tipologica del neoclassicismo winckelmanniano o delle concettualizzazioni logiche *(Wissenschaft der Logik, Wissenschaftslehre)* delle filosofie idealistiche,

[50] Cfr. A. Bernardini - G. Righi, *Il concetto di filologia,* cit., pp. 352-353.

[51] W. von Humboldt, *Ueber das Studium,* § 13, *GS,* I, p. 262.

[52] J. Quillien, *G. de Humboldt et la Grèce,* Lille 1983, pp. 35-36.

dalle quali è lontana l'antropologia humboldtiana rivolta a pensare la vita, il mondo della vita.

4. Dopo lo scritto del 1793, per tredici anni o presso a poco, Humboldt non tornò più specificamente sui greci e sull'antico, pur se non abbandonò mai né gli uni né l'altro nelle riflessioni di antropologia, di estetica, di linguistica e filosofia del linguaggio, nelle quali, secondo le linee di un compatto quanto problematico programma di ricerca, proseguì le indagini intorno al tema della *Bildung,* che era quello stesso esaminato nello studio sull'antico.

Solo nel 1806-7 Humboldt tematicamente tornò agli studi antichistici con tre scritti tutti assai rilevanti. Più o meno contemporaneamente, nella *Filosofia dello spirito jenense* del 1805-6, anche Hegel tornò sui greci in un contesto sistematico assai rilevante che, nel formale capovolgimento delle tesi della giovinezza, sostanzialmente le conferma, a mio credere, in ciò che esse avevano consentito di conquistare quanto all'opzione teorica fondamentale, ossia la concezione della filosofia come discorso sulla totalità e unità dell'essere. Ciò non significa che debbano essere sottovalutate le novità del ritorno in ciò che esse comportano quanto a coscienza del progresso dello spirito. Tutt'altro.

Nel terzo capitolo intitolato «Costituzione» della *Jener Realphilosophie* [53] Hegel affronta il significato dello Stato e del diritto non più attraverso la natura etica identificata immediatamente con la *Sittlichkeit* sostanziale della città greca, ma attraverso il concetto, il cui movimento penetra la sostanza etica [54]. Lo «Stato, in quanto ricchezza, è l'essere tolto tanto dell'esserci isolato quanto dell'in sé nell'esserci, e del puro essere in sé della persona». Cioè, lo Stato assicura la totalità, ma non più come unità immediata, bensì come «unità dell'individualità e dell'universale», la quale «c'è ora nel duplice modo: l'estremo dell'universale, che è egualmente individualità, il governo – questo non è un astratto – dello Stato, bensì *individualità,* che ha come fine l'universale in quanto tale; e

[53] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese,* a cura di G. CANTILLO, Bari 1984, pp. 141 ss.

[54] Cfr. M. RIEDEL, *Hegels Kritik des Naturrechts,* in «Hegel-Studien», IV, p. 196.

l'altro estremo di essa che ha come fine il singolo»[55]. Dinanzi a questa situazione come si pone ormai «la bella e felice libertà dei greci, che è stata ed è tanto invidiata»? Presso i greci, risponde Hegel, «il popolo è dissolto nei cittadini e nello stesso tempo è un unico individuo, il governo – esso sta in interazione solo con sé. L'alienazione della singolarità della volontà, è immediata conservazione di essa stessa». «È il regno dell'eticità. Ognuno è *costume (ethos, Sitte),* immediatamente uno con l'universale»: «ognuno si sa *immediatamente* come universale». Però, ed ecco la novità, tutto ciò avviene nel rinunciare alla «particolarità senza sapere questa come tale, come questo sé, come l'essenza»[56]. Perciò, rispetto ai greci, «è necessaria un'astrazione più alta, una più grande opposizione e cultura, uno spirito più profondo». In altri termini, l'immediatezza non serve più perché la totalità che essa assicura non ha coscienza di sé, il che acquista solo attraverso «la scissione», ciò che si oppone alla «bella e felice libertà» della immediatezza. «La scissione più alta, dice Hegel, è dunque che ognuno ritorna *in sé,* sa il suo *Sé come tale,* come l'essenza, perviene a questa ostinatezza di essere separato dall'universale esistente e tuttavia di essere assoluto, di possedere immediatamente il suo assoluto nel suo sapere; egli, in quanto singolo, lascia libero l'universale; ha piena indipendenza in sé, rinuncia alla sua realtà, vale per sé solo nel suo *sapere*». E questo, aggiunge Hegel senza esitazione, «è il principio superiore dell'età moderna, che gli antichi non conoscevano, che Platone non conosceva». Ciò significa che Hegel non ha più nostalgia per «la natura, l'immediato», che «deve essere rappresentata come malvagia». Si potrebbe osservare (ma se ne vedrà di qui a un momento il significato) che Hegel ha conquistato la storia e sul piano della storia ha inteso l'importanza della figura della coscienza infelice, che è il tema centrale della ormai prossima *Fenomenologia*[57]. E la coscienza infelice – come consentono di dire, con la *Fenomenologia,* le *Lezioni di storia della filosofia* le quali, è bene non dimenticarlo[58], utilizzano come canovaccio un oggi perduto corso professato a Jena nel

[55] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese,* cit., pp. 141, 148, 149, 149-50, 150.

[56] *Ibidem,* p. 170.

[57] Cfr. J. HIPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel,* tr. it. di G.A. De Toni, Firenze 1972, pp. 231 ss.

[58] Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel,* tr. it. di R. Bodei, Firenze 1966.

semestre invernale del 1805-6 – corrisponde al momento precedente la riconciliazione della scissione, a sua volta espressione, sul terreno storico, della decadenza del mondo antico nei suoi rapporti con il mondo cristiano moderno.

«La repubblica platonica è, dice Hegel, come lo Stato dei lacedemoni questo scomparire dell'individualità consapevole di sé»; e, al margine aggiunge, «Platone... ha compreso nel suo interno lo Stato del suo tempo. Ma questo Stato è tramontato... perché esso era privo del principio dell'assoluta singolarità». «Con questo principio moderno è perduta la libertà esteriore, reale, degli individui nel loro esserci immediato, ma è conquistata la loro libertà interiore, la libertà del pensiero» [59]. Hegel, dunque, non rinnega ciò che cercava già nella giovinezza attraverso i greci, «gli uomini più gravi e insieme più gioiosi» [60]. Ciò che non sente più è la nostalgia struggente per essi, che non sono più un modello, anche se, sorpassati, restano pur sempre un momento insorpassabile perché indispensabile nel progresso dello spirito. L'immediatezza è «bella», ma non è «fondante», perché se lo spirito «è soddisfatto nel mondo, allora non è lo spirito che si solleva al di sopra del suo esserci; esso vi deve essere scisso, e vi è scosso dalla guerra e dalla necessità, e si rifuggia dall'esserci nel pensiero». La scissione, la scossa della storia, definisce la storia del progresso dello spirito, che si realizza, nel pensiero, nella sua totalità. La rottura della «bella» immediatezza dei greci è la condizione del processo, i cui gradi sono la riconciliazione attraverso l'arte, la religione, la filosofia, che già la *Jener Realphilosophie* presenta nella loro sistematicità, dando il senso di questa storia, della storia che Hegel ha raggiunto perdendo il sentimento della nostalgia verso un esemplare passato, e conquistando la importanza critica della drammatica coscienza infelice della scissione. «L'io, scrive concludendo, è questa inseparabile connessione del singolo e dell'universale, – e della singolarità in quanto universale, totale natura, e dell'universale, della essenzialità *(Wesenheit)* nella sua totalità, del pensiero nella sua totalità». «L'immediatezza dello spirito è lo spirito del popolo»: un concetto che Hegel qui, dunque, raggiunge con riferimento ai greci. «La religione [è] lo spirito pensante, che però *non* pensa *se stesso;* esser se stesso – per cui non è l'egua-

[59] G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 151 e cfr. p. 207.

[60] Cfr. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1975, pp. 105, 106.

glianza con se stesso – non è l'immediatezza. Questo sapere della filosofia è l'immediatezza ripristinata; essa stessa è la forma della mediazione, del *concetto*. Come immediatezza è in generale lo spirito che si sa, e questo è coscienza». «Esso è la sua *quieta* opera d'arte – *l'universo esistente e la storia del mondo*» [61]. Siamo giunti alla conclusione di Hegel mai più abbandonata anche nell'approfondirsi del sistema.

La filosofia è «uomo in generale», che perviene al suo principio attraverso la coscienza immediata, che è appunto lo scisso. In quanto è questa creazione dell'uomo e del mondo, essa è «l'altro dal *tempo* – non un altro tempo, bensì l'eternità, il pensiero del tempo». Ma allora la «scissione è l'eterno creare, cioè il creare del concetto dello spirito. L'universo è sì immediatamente libero dallo spirito – ma deve ritornare in lui – o piuttosto suo è il *fare*, questo movimento. Lo spirito deve ripristinare per sé l'unità – altrettanto nella forma della immediatezza; esso è la storia del mondo *(Weltgeschichte)*» [62].

Dunque, il ritorno di Hegel sui greci abbandona la nostalgia perché scopre l'eterno della storia, che è lo spirito, in quanto lo spirito è Dio, «l'assoluta essenza trascendente diventato uomo» [63]. Il ritorno sui greci, nella consapevolezza della scissione che scuote la bella immediatezza degli antichi, fortifica la presenzialità che dell'antico era, già negli scritti giovanili, il carattere fondamentale, e scopre l'eterno presente della storia del mondo.

Tutt'altro il ritorno di Humboldt, quando anch'egli nel 1806-7 riprende in esame lo studio *(Studium)* dell'antichità, cui in realtà mai aveva cessato di pensare [64] a cagione della motivazione più profonda del suo interesse, che era la definizione dell'individualità dell'uomo in relazione alla universalità della sua formazione e del suo perfezionamento in rapporto con gli altri e con il tutto. Perciò, il sottofondo dello studio dell'antichità resta il confronto con il moderno, che viene accentuato nel ritorno sul vecchio

[61] G.W.F. HEGEL, *La filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 169-174.

[62] *Ibidem*, pp. 174, 175.

[63] *Ibidem*, p. 169.

[64] Si veda la lettera del 5.10.1805 a J.G. Schweighäuser (cfr. *W.v. Humboldts Briefe an Johann Gottfried Schweighäuser*, pubblicate da A. Leitzmann a Jena nel 1934 nelle «Jenaer Germanistische Forschungen», 25).

tema nella specificità della tematizzazione, in ragione della nuova motivazione che spinge alla rinnovata riflessione. Penso allo scoramento per il crollo della Prussia a Jena sotto i colpi del cesarismo napoleonico. Humboldt lo dice all'amico Schweighäuser il 4 novembre 1807 [65] e lo scrive chiaramente nello schema del primo capitolo dell'incompiuta *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* del 1807, dove sottolinea come il richiamo della condizione «libera e bella dei greci» aiuti a vincere «la pressione del tempo attuale sull'animo schiacciato dall'attuale situazione soffocante ed angusta» [66]. Il che chiarisce i ripetuti confronti tra Grecia e Germania della *Geschichte* [67], specialmente là dove viene affermata l'innegabile «analogia» riscontrabile «nella lingua, nella molteplicità delle interne tensioni, nella semplicità del senso, nella costituzione federalistica, nei destini più recenti» della nazione tedesca [68].

Non è perciò un caso che, se nel 1793 il confronto con i greci e il loro studio si indirizzava prevalentemente a ciò che era in loro caratteristico in quanto originario, ora, nel 1806-1807 l'attenzione si rivolge alla fine, alla decadenza e caduta del mondo antico con una più diretta preoccupazione per il significato di Roma tra grecità e modernità, quando anche in Humboldt (che ben sollecitamente aveva avvertito la svolta e novità degli anni che gli toccava vivere, riflettendo nel 1796-97 sul carattere del secolo che si chiude) [69] il mondo della scissione urgeva con la forza delle sue lotte e lacerazioni storicamente avvertite e verificate.

Perciò, in singolare parallelismo con lo Hegel jenense, anch'egli guarda i greci nella loro decadenza e ne avverte i limiti accanto alla grandezza. Però non smette il sentimento della nostalgia, che, tuttavia, non ha più i colori del classicismo winckelmanniano. Infatti la nostalgia per la perfezione perduta non si presenta come

[65] *Ibidem*, p. 147.

[66] W. VON HUMBOLDT, *Ueber der Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben* (1807), *GS*, VII/2, p. 609.

[67] W. VON HUMBOLDT, *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* (1807-1808), *GS*, III, p. 188.

[68] *Ibidem*, p. 185.

[69] Mi riferisco all'assai importante scritto, che qui non posso esaminare come altrove ho fatto, *Das achtzehnte Jahrhundert*, *GS*, III, pp. 1-112.

ritorno impossibile e neppure come imitazione destinata a far saltare fuori della storia con scelta metafisica. Al contrario, il mondo greco deve essere «conosciuto storicamente» perché è un «ideale» [70], il simbolo dell'umanità [71] proprio per la sua e nella sua specificità, inimitabilità, irripetibilità [72]. Lo studio e il confronto con l'antico, anche quando non sia tanto pura e semplice storia bensì piuttosto riflessione sulla storia [73], è sorretto dal convincimento, rigorosamente storico e storiografico, che «è un triste ma anche nobile privilegio di ciò che è vivente, il fatto di non rinascere mai allo stesso modo: ciò che è passato, è passato per sempre» [74]. In quanto «ideale», l'antichità greca è sì, anche in Humboldt, introduzione alla storia universale, ma non intesa questa come luogo dell'eterna presenza della hegeliana storia del mondo *(Weltgeschichte),* bensì come il «movimento» dell'umanità *(Menschheit)* [75] nella sua tensione a formarsi *(Bildung)* e realizzarsi integralmente.

Poco più tardi, nel 1814, Humboldt lo dice chiaramente, chiarendo e sviluppando idee già presenti, talvolta letteralmente, nelle pagine del 1806-7. «La storia universale nella *lacerata* esistenza terrena è l'unica soluzione possibile del problema di come... la pienezza e varietà della forza presente nell'umanità diventi un po' alla volta realtà». Essa non agisce nel senso di un «perfezionamento continuamente progrediente nel segmento di spazio, tempo ed esistenza a noi assegnato, e neppure in quello del perfezionamento esaltato, promesso, da noi dipendente, della civiltà, che in realtà non si può chiamare tale e che nell'eccesso di cultura non fa che scavarsi da sé la fossa». Tutto

«il fluttuare caotico, essendo l'uomo una natura intellettuale, si collega con lo spirito e con l'idea, ha successo o fallisce, si riproduce in determinate forme tramandate di

[70] Cfr. *Ueber den Charakter, GS,* VII/2, p. 609 e *Geschichte, GS,* III, p. 188.

[71] *Geschichte, GS,* III, p. 216. Cfr. anche *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassischen Altertum* (1806), *GS,* III, p. 136-137.

[72] Cfr. *ibidem,* pp. 189, 195.

[73] *Ibidem,* p. 185 e cfr. pp. 186-187.

[74] *Ibidem,* p. 195.

[75] Cfr. *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (1814), *GS,* III, pp. 354, 357; di questo testo esiste una traduzione italiana nel già cit. *Il compito dello storico,* pp. 100, 103.

nazione in nazione, si trasforma, si amplia o si restringe, si affina o si deteriora. Poi improvvisamente ciò che di più nobile è stato prodotto viene inghiottito dalla natura e dalla barbarie. È evidente così che il destino non rispetta i prodotti dello spirito, e quest'è la spietatezza e crudeltà della storia universale».

La quale non riconosce alcun fine ai destini umani:

«I destini del genere umano rotolano via come i fiumi scorrono dal monte al mare, ...perciò, non le intenzioni almanaccate da pochi millenni e attribuite ad un essere estraneo [forse il Dio di Hegel? vien fatto di chiedersi] poco sentito e ancor meno conosciuto, ma la forza della natura e della umanità si deve conoscere nella storia universale. Però, poiché il tutto è riconoscibile solo nel singolo, si devono studiare le nazioni e gli individui». [76]

E questo Humboldt fa quando, nel 1806-7, studia l'individualità tornando sui Greci, un popolo raffinato che improvvisamente decadde per le ragioni stesse della sua raffinatezza, vittima dell' «irritante» destino che sempre «accade nella storia, nella natura vivente e in quella priva di vita»: «I popoli barbari hanno vinto quasi sempre i più civili», l'uomo più rozzo domina e schiavizza il più fine, la forza spirituale il più delle volte inutilmente si oppone alla forza brutale e deve rinchiudersi nell' «interiorità» per cercarvi – «se non cade nella disperazione – la libertà perduta nella esteriorità» [77].

In *Latium und Hellas; oder Betrachtungen über das klassische Altertum* del 1806, attraverso sottili notazioni su arte, religione, poesia e filosofia e sui costumi in costante rapporto con il grande tema della libertà (ma di tutto ciò qui non è possibile trattare specificamente), Humboldt definisce il significato dell'individualità, grazie al valore dell'individualità greca. Convinto con Goethe («Individuum est ineffabile») che «l'individualità vera e propria rimane sempre nascosta, inspiegabile e incomprensibile» [78], Humboldt non ritiene – ed è affermazione che conferma la profonda novità della sua riflessione storicistica perché antiontologica – che l'individuo sia una sostanza necessaria, una realtà essenziale. «Nulla di vivente – scrive – e perciò nessuna forza di alcun tipo può essere considerata come una sostanza che riposi su se

[76] *Ibidem,* pp. 353, 354, 355, 357-358 (tr. it cit., pp. 98, 99, 100, 103-104).

[77] *Geschichte, GS* III, pp. 172-173. Sul tema mi permetto di rimandare anche alle considerazioni che ho svolto nel saggio *Humboldt, Niebuhr e la Decadenzidee* (1977), ora in *Comprensione storica e cultura,* Napoli 1979, pp. 115-116.

[78] *Latium und Hellas, GS,* III, p. 138.

stessa e in cui riposi una qualunque cosa; si tratta di una energia che dipende unicamente e soltanto dall'azione compiuta in ogni momento». L'individualità è «la conseguenza di un *tendere*... positivamente diveniente attraverso la *limitazione*», la quale, costitutiva della nostra ragione, conduce a ciò che è «oltre l'individuo», ovvero all'ideale il quale, rifiutato il ricorso accogliente a «sostanze immobili», è soltanto «un immagine-pensiero che può avere l'universalità dell'idea proprio per il fatto che gli manca la determinatezza dell'individuo». «Tra idea e vita vi è pertanto una distanza eterna, ma anche una competizione eterna. La vita viene elevata a idea e l'idea mutata in vita» [79].

Nei Greci l' i n d i v i d u a l i t à, intesa come determinazione dell'energia manifestatasi nel particolare, e il c a r a t t e r e, inteso come la forma manifestata nelle sue qualità ovvero l'insieme delle creazioni oggettivate della forza; nei Greci, tutto ciò significa fondamentalmente tre cose: 1) che il lavoro, lo sforzo per conseguire qualcosa è più importante del risultato che si raggiunge; 2) che lo sforzo in quanto tensione impegna insieme la natura sensibile e spirituale dell'uomo [80], secondo un'idea nella quale ritorna il kantismo eterodosso di Humboldt; 3) che le due dimensioni dell'umano – vitale ed ideale, sensibile e spirituale, reale e ideale – sono legate attraverso il concetto di organizzazione [81], che significa, da un lato, rapporto tra parti e tutto e dall'altro rapporto tra le parti o individui grazie alla «gioia della socialità» [82], giacché la «composizione» del contrasto tra i due termini avviene senza annullare l'uno o l'altro, attraverso la simbolizzazione, «cioè in una forma in cui l'universale entra come particolare e il particolare si accresce ad universale» [83]. Ciò significa che un altro elemento è determinante per definire la individualità – e quella dei Greci in particolare lo mostra assai bene – ed è il linguaggio, ovverossia ciò a cui Humboldt ha già assegnato e sempre più assegnerà la funzione di fondamento, una volta respinta la scelta onto-

79 *Ibidem*, pp. 139, 138, 140.

80 *Ibidem*, p. 158 e *Ueber den Geist der Menschheit* (1797), *GS*, II, pp. 333-334 (di cui esiste una tr. it. nel cit. *Il compito dello storico*, pp. 89-92).

81 *Latium und Hellas*, *GS*, III, p. 142.

82 *Ueber den Charakter der Griechen*, *GS*, VII/2, p. 613.

83 *Ibidem*, p. 612.

logica. Perché il linguaggio è energia, forza formatrice e non opera compiuta, ovvero un dato da scoprire o riscoprire nelle sue manifestazioni.

Già trattato di sfuggita nel § 8 dello scritto del 1793, il linguaggio, in quello del 1806-7, è più ampiamente considerato come quel carattere che non può essere visto quale uno degli aspetti di un popolo-nazione, perché, a differenza di tutti gli altri aspetti, esso fa, è la nazione.

«La parola – scrive Humboldt – è un segno vivente finché è usata per una cosa o un concetto, ma secondo la sua formazione e il suo effetto è una vera e propria autonoma essenza, un individuo. La somma di tutte le parole, la lingua, è un mondo che è nel mezzo fra quello che appare esternamente e quello che agisce in noi» [84].

In altri termini, il linguaggio è un universo mediatore che garantisce la socievolezza e l'alterità degli individui nel loro essere non monadi incomunicanti ma soggetti viventi e, perché viventi, relazionanti in sé e con gli altri. Di tutto ciò il mondo greco ha fornito esempio insuperabile ed è perciò un modello irraggiungibile. Ma si deve da ciò dedurre la sua induscussa e indiscutibile superiorità sul moderno? Non è dubbio che per Humboldt gli antichi «sono modelli ineguagliabili» dell'umanità non in sé, ma come «fenomeno vivente e individuale» [85]. Il che già cerca di definire una dimensione storica e non astratta di questo superiore ideale. Non sfugge, infatti, a Humboldt che la esemplarità degli antichi, affidata alla «felice unificazione» conseguita facilmente e immediatamente, segue un percorso che «stimola all'imitazione» ma non incute il timore di ciò che è tanto superiore da schiacciare l'osservatore ammirato. Sono assai importanti le specificazioni che Humboldt fornisce della sua idea quando osserva che «l'assoluto», cioè il *proprium* degli antichi, non può non essere prodotto per via astratta, mentre il reale va ricercato per altre vie e la convivenza etica degli uomini va ottenuta con mezzi che a prima vista si oppongono alla formazione dell'individuo, in quanto legati ai singoli momenti dello sforzo per la conquista dell'armonia e dell'intero. Non meraviglia, perciò, la conclusione che viene tratta: «I moderni [ovverossia i cittadini del mondo della realtà] potrebbero superare gli antichi: l'unificazione dopo la scissione, più difficile ma anche più

[84] *Latium und Hellas, GS,* III, pp. 166-167.

[85] *Geschichte, GS,* III, p. 197.

grande di quella precedente alla scissione, può restare riservata al mondo moderno» [86].

L'argomentazione è ampliata nelle pagine della *Geschichte* di cui quella citata è solo uno schema. Infatti, operata la distinzione tra antico e moderno, nel senso che il primo è il mondo dell'arte, il secondo quello della realtà – coppia che nello schema già citato sta per classicismo antico e romanticismo moderno [87] – Humboldt precisa che «la realtà non è per nulla più ignobile dell'arte»; che «il rispetto dell'arte è il segno di un'epoca che si eleva, il rispetto della realtà è la connotazione di un'epoca che si è elevata ancora più in alto» [88], giacché in essa non viene meno la «tensione» verso l'assoluto, solo che qui la conquista è il prodotto della «passione», «una parola – dice Humboldt, che anche altrove dedica considerazioni assai fini a questo tema – da non sprecare per gli affetti subordinati dell'odio o dell'amore e simili». Si potrebbe addirittura dire che solo dove c'è conquista e quindi sforzo e perciò passione è concepibile vera «tensione», perché solo qui l' «individuo è scisso dalla specie, la specie dall'universo» e l'assoluto viene cercato «nel profondo dell'io, senza conoscere via d'uscita per il contrasto in cui il singolo sta con l'assoluto», salvo «la rinuncia disperata ad ogni affinamento, oppure la completa risoluzione nell'idea della grazia e della conciliazione per mezzo del miracolo» [89]. Di conseguenza, osserva Humboldt, «solo nei tempi moderni la cultura *(Bildung)* ha preso la direzione dell'individualità, dopo che il Cristianesimo, con il tentativo mai portato a termine di unificare tutte le nazioni, ha spezzato tutti i legami nazionali» [90].

Ne discende «l'insuperabile difficoltà» della «contrapposizione» tra antico e moderno e la impossibilità di un «terzo genere» che unifichi i primi due, anche a volere ammettere – il che a Humboldt non è concesso dalla sua teoria della storia e dalla sua idea di storia universale – una «perfettibilità infinita». «Ciò che è sommo non solo simbolicamente, come presso i Greci, ma nella realtà, come presso i moderni, può apparire soltanto parzialmente, mentre come

[86] *Ueber den Charakter der Griechen, GS,* VII/2, p. 614.

[87] *Ibidem,* pp. 615-616.

[88] *Geschichte, GS,* III, pp. 191, 192.

[89] *Ueber den Charakter der Griechen, GS,* VII/2, pp. 615-616.

[90] *Geschichte, GS,* III, p. 181.

intero può soltanto essere intuito e immaginato dal pensiero» [91]. Affermazione dove ancora una volta la totalità, intesa quale prodotto di un'aspirazione e non quale sostanza necessaria, quale tensione normativa (dover essere e non essere), si presenta in termini non ontologici. Con ciò la riflessione di Humboldt sull'antico può concludersi, almeno nel senso che essa lo riporta alla storia la quale assume qui tratti anticipatamente antirankiani, perché non è attratta dall'accertamento delle cose come sono accadute. Dice Humboldt: «Non desideriamo sapere come questa o quella massa di uomini fu assalita o assalì, vinse o perse, bensì siamo attratti dal desiderio di vedere nella esperienza [e questa specificazione va sottolineata] che cosa può il destino sull'uomo e ancor più che cosa può l'uomo sul destino» [92]. E però, questa storia che è «attività e attività creativa», non è una storia filosofica del mondo di nessun tipo, vuoi kantiana (e cioè risolvente l'individuo nella specie), vuoi herderiana (e cioè fondata sulla prevalenza delle cause finali sulle cause motrici), vuoi hegeliana, e cioè luogo della rappresentazione del tutto nel manifestarsi progressivo dello Spirito che è eternamente presso di sé. La storia di Humboldt – il quale lo dice non a caso nelle pagine sull'antico – va «a scandagliare il fondo di ciò che è ancora sconosciuto, a produrre ciò che non si è ancora visto» [93], ossia porta il reale sulla soglia del possibile, senza recider questo, hegelianamente, come un'esistenza accidentale che può non essere allo stesso modo che è [94].

Alla luce di queste idee il raffronto tra antico e moderno trova un elemento importante di manifestazione nell'esame della decadenza come «momento non solo più attraente di quello della fioritura», ma come evento che consente anche di abbracciare «in un solo sguardo storia vecchia e storia nuova» [95], specificando il senso politico, per dir così, dello studio dell'antico. E non a caso, nell'intreccio tra etica e politica, Humboldt trova le ragioni della decadenza della civiltà greca.

91 *Ueber den Charakter der Griechen, GS,* VII/2, p. 616.

92 *Geschichte, GS,* III, p. 216.

93 *Ibidem,* p. 213.

94 G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* § 6, tr. it. di B. CROCE, Bari 1967, pp. 7-8.

95 *Geschichte, GS,* III, pp. 172, 171.

Le ragioni della caduta del mondo antico (e va ricordato che Humboldt si sofferma pressoché esclusivamente sui Greci, ritenendo quasi, come dice, che Roma partecipi dell'antichità solo nella misura in cui è assimilabile alla Grecia la quale infonde l'anima nella costruzione romana) vanno cercate nella «natura troppo nobile, delicata, libera, umana» [96] del carattere greco, inadatto a fondare «una costituzione politica necessariamente limitatrice della individualità».

Ciò non significa che nei Greci esistesse la frattura tra u o m o e c i t t a d i n o. Già nello *Studium* del 1793 [97], Humboldt ha individuato una delle cause della esemplarità dei Greci nel principio della p a r t e c i p a z i o n e che caratterizza il loro vivere sociale e vi ha collegato, secondo una tesi ancora precedente risalente al saggio *Ueber Religion* del 1788-90, il carattere della religiosità greca. Né significa esaltare l' «inimitabile singolarità» [98] a danno della collettività che, al contrario, è propria del mondo greco ed è del resto necessaria a realizzare l'individualità non monadica, come sostengono le *Ideen* del 1792. Però, va detto che esistono varie modalità del rapporto uomo-cittadino. Il sistema politico degli stati antichi non poteva «orientarsi all'esterno in direzione della libertà, ma del dominio e la sicurezza di questi Stati poteva essere assicurata solo dal dominio universale», com'è dimostrato da Roma. Di contro, il sistema coloniale greco non ha realizzato questo principio. Ha solo favorito lo sviluppo del commercio, la geografia e la cultura. Troppo poco rispetto alle richieste per la sopravvivenza della cultura classica che imponeva un' «educazione fortemente politica dei cittadini», quale Roma realizzò. Invece, il carattere greco rifiutò di pagare il prezzo della uniformità che era la conseguenza possibile della scelta politica: il prezzo che i Romani pagarono alla loro grandezza e i moderni pagano alla loro sicurezza in relazione al diverso sistema economico. Ciò spiega la fatale decadenza politica dei liberi Stati greci, in progressione geometrica inversa allo splendido spiegamento della loro cultura, che tocca l'apice proprio all'inizio della

[96] *Ibidem,* p. 171.

[97] *Ueber das Studium des Altertums, GS,* I, p. 272.

[98] *Geschichte, GS,* III, p. 175.

decadenza [99]. Di qui l'interesse di Humboldt, come di Niebuhr, per l'età di Demostene, per il primo periodo della decadenza da Filippo ad Alessandro.

Nel mondo antico la sintesi uomo-cittadino avrebbe dovuto essere, come in Roma, totale, totalistica, totalitaria e questo contrastava con la natura greca. Solo nel mondo moderno – come si è visto –, grazie al Cristianesimo, la cultura in quanto *Bildung* ha preso «la direzione dell'individualità» e quindi consente di realizzare una nuova dimensione dell'impegno etico-politico dell'individuo. La connessione greca tra uomo e cittadino, diversa da quella egiziana e da quella romana, fu in Grecia di tipo federalistico in senso non solo politico, perché era un'unità derivante da una molteplicità di forze liberamente collegate e collegantesi [100]. Questa fu la grandezza dei Greci, il loro imperituro contributo alla cultura europea, ma anche la causa intrinseca della loro decadenza che ormai può essere tematizzata storiograficamente in connessione con la consapevolezza humboldtiana della conflittualità della storia universale.

In questo ambito vanno sottolineati alcuni elementi che informano la discussione sull'antico nella *Goethezeit* dopo Humboldt. Basti qui, nel contesto del discorso svolto finora, sottolineare la centralità assegnata al significato ed alle forme della libertà greca, tema determinante in Droysen e dopo Droysen. Basti richiamare la finissima osservazione sulla influenza della filosofia platonica e neoplatonica sul Cristianesimo [101] e quella sulla mediazione romana, grazie all'impero bizantino, tra grecità e Cristianesimo, dove si profilano temi e problemi della non lontana identificazione droyseniana dell'ellenismo [102]. In ogni caso, resta acquisita, nel confronto con il moderno, la distinzione del mondo antico e quindi viene posta, implicitamente ed esplicitamente, la questione della mediazione tra l'una e l'altra età storica, che era poi il problema proprio dell'ellenismo di Droysen.

99 *Ibidem,* pp. 177, 178, 180, 185.

100 Cfr *ibidem,* p. 182.

101 *Ibidem,* p. 183.

102 *Ibidem,* p. 184. Sul punto va sempre visto il classico saggio di A. MOMIGLIANO, *Genesi storica e funzione attuale del concetto di ellenismo* (1935), ora in *Contributo alla storia degli studi classici,* Roma 1965, pp. 165-194.

Del quale non è possibile neppure far cenno senza ricordare come sulla via di Humboldt si ponga, ora con maggiore ora con minore autonomia, quella che uso chiamare la mediazione della storia filologica di Niebuhr e di Boeckh. Infatti, la conoscenza dell'antico e il connesso raffronto con il moderno non è soltanto l'espressione di uno studio teorico del quale, peraltro, non si nega nè si può la rilevanza, giacché per esso passa la fondazione della conoscenza storica come scienza nuova dell'esperienza. Attraverso lo studio e la connessa determinazione dello statuto epistemologico del conoscere storico si costruisce progressivamente la politicità della comprensione *(Verstehen)* sempre più interpretata come qualcosa che non si esaurisce nella contemplazione.

5. Quando, infatti, Niebuhr afferma l'esigenza per lo Stato di disporre di un «autentico filologo» in quello che va divenendo sempre più il centro culturale, politico, morale, della nazione tedesca – cioè l'università di Berlino – egli vuole sostenere che soltanto la filologia, in quanto conoscenza storica e, quindi, conoscenza dei processi formativi degli individui, può «costituire il fondamento della vera eccellenza dello spirito», che, a sua volta, è il «fondamento della libertà» [103].

Lo studio dell'antichità non può essere ridotto a strumento sussidiario della filologia strettamente intesa come interpretazione dei testi classici. E però, ancor meno, è dato «leggere gli antichi scrittori solo per la loro bellezza estetica. In questo caso la filologia sarà abbandonata e perderà la sua base. È mia profonda convinzione – dice Niebuhr – che noi ricadremo completamente nella barbarie se non conserveremo in onore e dignità lo studio *(Studium)* degli antichi». Ma questo *Studium* deve far sì «che gli antichi si innestino sempre più nella vita *(Leben)* e nella realtà *(Wirklichkeit)*; bisogna che Tucidide e Demostene, Cicerone e Sallustio siano letti non già come un tedesco legge le lettere di Junius ma come legge gli scritti dettati per i nostri tempi» [104]. Questo significa essere «filologo», ossia considerare «la storia antica

[103] Cfr. *Die Briefe B.G. Niebuhrs,* hrsg. von D. GERHARD - W. NORVIN, Berlin 1926, I, p. 437 (lettera del 4.1.1808 ad Altenstein).

[104] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über römischen Altertümer,* hrsg. von M. ISLER, Berlin 1858 (vol. IV di *Historische und philologische Vorträge),* pp. 21, 23.

parte della filologia, un mezzo della interpretazione e della conoscenza filologica». Questo, ancor più, significa chiamare filologico lo schema della storia universale [105]; ossia non cadere nella archeologia della cultura, ma esperire l' «arte di trasportarsi, come conoscenza globale, nei tempi passati dell'antichità, come se vivessimo dentro di essi, vivessimo e non solo vi guardassimo dentro» [106]. Si tratta di raggiungere la identità con le più grandi e nobili nazioni del mondo antico, di familiarizzarsi con i prodotti del loro genio e il corso dei loro destini, «come se da essi non ci separasse un abisso» [107]. Distinguendo tra ἦθος e πάθος tra ciò che può essere soltanto descritto, in quanto è durevole nelle condizioni di un popolo (come le qualità individuali che assicurano il carattere), e ciò che può essere narrato, in quanto è soggetto a mutamenti, lo studio dell'antichità va inteso come un viaggio tra coloro che sono lontani nel tempo, allo stesso modo di come i grandi viaggiatori si muovono nel presente tra coloro che sono lontani nello spazio. Ciò perché anche la conoscenza della storia in mezzo a cui viviamo

«si comprende non in quanto tutto ciò che avviene colpisce il nostro orecchio con fioca voce, ma in quanto noi stessi vi operiamo dentro, in un certo ambito e così diventiamo capaci di agire in una sfera più ampia. Per cui, come il presente ci è reso più facile dall'immediata esperienza di esso, così la storia dei tempi lontani sarebbe difettosa senza lo studio dell'antichità qualora non fosse sorretta da un concetto vivo e attuale» [108].

In altre parole, la conoscenza storica, in quanto scienza filologica, riproduce il passato nel senso che lo fa sentire vivo e presente, perché lo comprende e, quindi, lo attualizza restituendogli vita senza commettere il peccato dell'anacronismo storico. In tal senso, Niebuhr concorda con l'idea schleiermacheriana e humboldtiana dell'ermeneutica e cioè con l'idea boeckhiana di filologia che sorregge la *Allgemeine Altertumslehre*.

105 B.G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Geschichte,* hrsg. von M. NIEBUHR, Berlin 1847 (vol. II di *Historische und philologische Vorträge*), pp. 5-6.

106 *Die Briefe,* cit., p. 437.

107 B.G. NIEBUHR, *Römische Geschichte,* I^3(1828), che si cita dall'ed. a cura di M. NIEBUHR, Berlin 1853 (in solo volume, che contiene le varie edizioni dei 3 voll. dell'opera, ad eccezione della prima).

108 B.G. NIEBUHR, *Einleitung zu den Vorlesungen der römischen Alterthümer,* 1811, p. 4.

Proprio nel primo capitolo, così intitolato, della seconda parte della *Enzyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* [109] Boeckh accenna a questioni non diverse da quelle di Humboldt e, dopo, di Hegel e di Droysen. Anch'egli vuole concentrarsi sul problema della Grecia, del suo trionfo e della sua caduta, quindi del passaggio al mondo moderno, sul problema delle forme e del modo d'essere della libertà. Anche per lui la libertà antica sembra più «ampia» di quella moderna per via della partecipazione di tutti i singoli allo Stato che è perciò «pluralità» di individualità. Però, la partecipazione conclude nella «dissoluzione» dei singoli nello Stato «passionale, duro, dispotico nei suoi princìpi». Nell'antichità si possono trovare «monarchie dispotiche o patriarcali», non «monarchie costituzionali». «La libertà degli Stati antichi appare nell'evoluzione politica solo come mediazione tra il dispotismo orientale e la libertà costituzionale degli Stati moderni» [110]. Ai quali non dà avvio lo Stato greco classico, ma quello alessandrino e quello romano, che, dunque, sono, in quanto espressione della decadenza dei liberi Stati greci, i mediatori, addirittura gli iniziatori del mondo moderno. Insomma, qualcosa che confusamente arieggia la tesi droyseniana dell'ellenismo quale *Aufklärung* dell'antichità. Quando, perciò, «sotto l'influenza della filosofia greca» presso un «piccolo, disprezzato e asservito popolo d'Oriente», si formò il Cristianesimo, allora «la coscienza dei popoli si avviò verso il sovrasensibile e lo spirito si staccò dalla radice della vita naturale» [111]. Ovverossia, Oriente giudaico e Occidente greco ponevano le fondamenta del mondo nuovo anche grazie al contributo che gli Stati tendenzialmente universali di Alessandro e di Roma dettero al superamento della pluralità, ossia la connessione delle parti nella universalità.

Così, come ha detto assai bene Arnaldo Momigliano in un saggio che è un classico della nostra storiografia [112], in Boeckh si trovano tutti e due gli elementi nei quali diversamente Droysen e Hegel

[109] A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften,* hrsg. von E. Bratuschek, Leipzig 1886, p. 266. Della prima parte dell'opera esiste ora una tr. it. a cura di A. Garzya, col titolo *La filologia come scienza storica,* Napoli 1987.

[110] *Ibidem,* pp. 268, 269.

[111] *Ibidem,* p. 299.

[112] Mi riferisco al saggio già cit. nella nota 102.

individuarono la mediazione tra antico e moderno: la mistione dell'elemento greco e orientale, che è la scelta di Droysen [113], l'universalità astratta di Roma, dello Stato romano, preludio dell'universalità concreta del Cristianesimo, che è la scelta di Hegel [114]. Tuttavia, a me preme qui osservare dell'altro, e cioè che, anche in Boeckh, antico e moderno sono due realtà diverse; ma in lui la superiorità è indubbiamente assegnata al moderno e l'antico non può essere considerato un'esemplare a cui tendere, sia pure non nel senso dell'imitazione come impossibile ideale di ritorno. Boeckh può, tipologizzando, indicare la serialità categoriale che segna la distinzione tra antico e moderno: «Erschaft der Natur-Erschaft des Geistes; Gebundenheit-Freiheit; Individualität-Universalität; Streben nach Vielheit - Streben nach Einheit; Realismus - Idealismus; Ausserlichkeit-Innerlichkeit; Objektivität-Subjektivität» [115].

Il capovolgimento delle articolate tesi humboldtiane è completo, pur nella conservazione della scelta metodologica che è tipicamente humboldtiana, quando Boeckh definisce la filologia – o ciò che è lo stesso, la storia – «conoscenza del conosciuto» *(Erkenntnis des Erkannten)* [116], ossia quando concepisce la filologia come scienza storica, e, in quanto storica, conoscenza, aggiungendo, però, che questa conoscenza ha bisogno della conoscenza filosofica la quale, a sua volta, richiede il contributo dell'altra. Il che è meno rivoluzionario della concezione humboldtiana veramente antitetica a quella di Hegel, a cui anche Boeckh guardava pur senza rinnegare, con Hegel, la storia filologica ossia la storia come filologia. Nella diversità tra antico e moderno Humboldt non è interessato a cogliere ciò che segna il passaggio dall'uno all'altro pur distanti, così da garantire la continuità della storia universale della quale, non a caso, rifiuta il teleologismo e della quale, invero, tratta anche quando sembra che parli del carattere dei Greci. (Si dovrà badare al fatto che è possibile dire, cedendo un po' al paradosso, che i titoli dei lavori di Humboldt quasi mai corrispondono al

113 Si veda di G. DROYSEN il cap. I vol. I della *Geschichte des Hellenismus* specialmente nell'edizione del 1836.

114 Mi riferisco alla tesi delle hegeliane *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.*

115 A. BOECKH, *Enzyclopädie,* cit., p. 266.

116 *Ibidem,* p. 11.

contenuto di essi, per lo più tutti lasciati allo stato di frammento) [117]. L'esemplarità dei Greci è solo la costatazione di qualcosa che è stato e che, inimitabile, può essere ancora nell'infinito perfezionarsi della cultura umana, ma non come pura e semplice ripetizione [118]. Ciò che è venuto dopo è nuovo perché è altro, perché è diverso, e della d i f f e r e n z a Humboldt vuole occuparsi [119]. In lui, l'antico serve solo a fondare e dimostrare due princìpi della storia che egli enuncia, non a caso, l'uno all'inizio e l'altro alla fine della sua riflessione. L'interesse dell'individuo e della società è legato intrinsecamente alla risposta data alla questione: «quale condizione futura si svilupperà dallo stato attuale così come questo si è sviluppato a partire da ciò che l'ha preceduto» [120], perché «l'umanità è un oggetto mai esaurito, è un oggetto infinito» [121].

Sono princìpi antitetici a quelli di Schiller e di Hegel, sono princìpi che, pur non sempre intesi nella loro radicale novità, hanno segnato profondamente la riflessione sull' antico dopo Humboldt, anche in chi, come Droysen, cercò di mediare gli insegnamenti di Humboldt e quelli di Hegel. Ma questo è un altro capitolo della riflessione sull'antico e qui non è il luogo di esaminarlo.

117 Andrebbe studiata attentamente, più di quanto sia stato fatto, la difficoltà e singolarità della scrittura di Humboldt, che vuole portare avanti tutto, nonostante il fatto che quel tutto è sempre dentro ciascuna della parti, una delle parti che egli tematizza.

118 Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Geschichte, GS,* III, p. 166, dove viene argomentata la tesi, solo apparentemente tautologica in realtà espressione di radicata e radicale storicità, che i «Greci furono perché furono».

119 Cfr. J. QUILLIEN, *G. de Humboldt,* cit., p. 125.

120 Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (1814), *GS,* III, p. 351.

121 *Das achtzente Jahrhundert, GS,* II, p. 42.

La «Storia di Roma» di Ruggero Bonghi

di *Emilio Gabba*

1. Ad un anno dalla caduta della Destra, il 1° marzo 1877, tre insigni rappresentanti del mondo culturale e politico, Francesco Brioschi (il fondatore dell'Istituto Tecnico Superiore, poi Politecnico di Milano), Giovanbattista Giorgini (il genero del Manzoni, professore a Pisa) e Marco Minghetti pubblicarono un Manifesto col quale aprivano una sottoscrizione per l'acquisto del manoscritto di una *Storia Romana* frutto delle lezioni che Ruggero Bonghi impartiva dalla cattedra dell'Università di Roma dal 1871, alla quale proprio in quell'anno, 1877, avrebbe rinunciato per dedicarsi completamente all'opera [1]. Nel manifesto si esponevano anche talune idee sul modo nuovo secondo il quale si doveva allora intendere e scrivere storia, andando oltre l'accettazione supina delle pur stupende narrazioni degli storici antichi, e non solo discutendo criticamente il valore delle fonti della storia, ma anche e soprattutto spostando l'attenzione dalle azioni dei grandi personaggi, capaci di ricevere forma letteraria e artistica, alle azioni di anonime generazioni umane, allo svolgersi lento delle idee, dei sentimenti e delle istituzioni: fattori storici tutti non compresi nel quadro tradizionale della storiografia e che però si lasciavano riconoscere in una svariata documentazione, epigrafica archeologica numismatica erudita, per essere utilizzati in una nuova e più concreta ricostruzione della storia. Naturalmente gli estensori del manifesto sapevano che l'esperienza del presente permetteva di meglio comprendere l'antico, e soprattutto (quasi, si direbbe, riprendendo la celebre constatazione tucididea) che era il ripetersi assiduo delle vicende umane a consentire di recuperare a ritroso il senso delle epoche passate. Questo nuovo ripensamento critico della storia di Roma si era iniziato con il Niebuhr, e però il Bonghi avrebbe po-

[1] Sul Bonghi: P. SCOPPOLA, in *DBI*, XII, pp. 42-51; C. BARBAGALLO, *R. Bonghi*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», LVIII, 1928, pp. 248-265; F. MASCI, *R. Bonghi. Discorso commemorativo*, in «Atti della Regia Accademia di Scienze morali e politiche, Napoli» XXVIII, 1897, pp. 89-110.

tuto riprendere da par suo l'opera e dare all'Italia quella storia che ancora le mancava: tanto più, ovviamente, in quanto lo storico era un acuto uomo politico [2].

Le sottoscrizioni, almeno a giudicare con criterio moderno, sembrano essere state piuttosto scarse di numero: centotre; alla testa dei sottoscrittori sono i Principi ereditari Umberto e Margherita. Il mondo scientifico e accademico è ben poco rappresentato [3], e si tratta per di più di studiosi attivi anche in politica: si possono citare i nomi di M. Amari, Ugo Balzani, E. Betti, D. Comparetti, P. Del Giudice, C. Magenta.

2. Qualunque fosse lo stadio di elaborazione delle lezioni del Bonghi nel 1877, certamente l'opera era ben lontana dal poter essere presto pubblicata. E di fatto le difficoltà andarono crescendo man mano che l'autore procedeva nel suo lavoro, anche al di là delle sue stesse previsioni. E va detto che la *Bibliografia Storica di Roma Antica,* uscita nel 1879 e poi ripubblicata nel 1881 [4], un'opera assolutamente informe e improvvisata, non avrà fatto pronosticare nulla di buono: si tratta di un elenco di opere per lo più possedute dal Bonghi stesso, con un tentativo di critica e con l'esposizione di alcuni concetti generali sulla storia romana e sulla storiografia dal Vico in poi. Nel 1880, pubblicando un saggio metodologicamente importante su Appio Erdonio, il Bonghi premise, negli estratti, una lettera di scuse rivolta ai sottoscrittori della *Storia* preannunciando altri lavori preparatori parziali e la pubblicazione della *Storia,* volume primo, entro l'anno [5]. In realtà il

[2] Il Manifesto è pubblicato parzialmente alle pp. VII-IX del vol. I della *Storia.* Si noti la solita storpiatura del nome del Niebuhr.

[3] Come giustamente mi ha fatto notare Piero Treves.

[4] Come Appendice alla Monografia della Città di Roma e della Campagna Romana, a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio. Direzione della Statistica Generale.

[5] Il lavoro di pp. 73 uscì negli «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche, Napoli», XVI, 1881: gli estratti, datati 1880, hanno premessa la lettera citata. L'articolo era uscito anche nella «Nuova Antologia», II s, XIX, 1880, pp. 399-442. Nella lettera il Bonghi preannuncia uno studio «di molto maggior volume e lavoro» su Volerone Publilio, che non mi risulta sia stato pubblicato (ma poiché manca una bibliografia completa della sterminata produzione del Bonghi non si può essere sicuri: vd. *Storia,* I, pp. 439-451); un altro lavoro sulla Campagna Romana (forse corrispondente a *Storia,* II, pp. 433 ss.?); un altro ancora sulle fonti storiche per l'età ar-

primo volume, *I Re e la Repubblica sino all'anno 283 di Roma,* uscì nel 1884 (Milano, Treves, XVII - 602 pp.) con una lettera indirizzata ai promotori della sottoscrizione (del settembre 1883), nella quale l'autore con molta sincerità rendeva conto delle difficoltà non previste nelle quali si era imbattuto nell'intento di appurare criticamente il valore della tradizione antica e volendo tener conto del molto lavoro che specialmente in Germania era stato svolto a questo proposito. Di qui la necessità che fino all'anno di Roma 283 (= 471 a.C., quello del tribunato di Volerone Publilio e del trasferimento dell'elezione dei tribuni ai comizi tributi) la trattazione dovesse svolgersi su due piani distinti: l'esposizione della tradizione storica, e poi il tentativo di una ricostruzione parziale e razionale di essa. La lettera si conclude con una affermazione esplicita, che serviva a connettere passato e presente: all'unificazione romana dell'Italia raggiunta con la forza si contrapponeva quella realizzata in modo ben diverso nell'età contemporanea. Era abbastanza ovvio che la storia di Roma venisse intesa in prospettiva risorgimentale-unitaria, ed era questa una tendenza (non del tutto superata) che ha influenzato a lungo lo studio della storia antica in Italia, basti pensare anche a Gaetano De Sanctis. Se poi questo motivo, dell'unificazione italiana, non appare in modo esplicito nell'opera del Bonghi, la ragione sta nel fatto che l'autore non riuscì a superare le fasi iniziali della storia romana.

3. Il Bonghi aveva già precedentemente esposto con chiarezza come egli intendeva la storia di Roma antica: e i suoi intendimenti si possono scorgere, poi, nella sua opera. Nella prolusione al corso di Lingua e Letteratura Latina nell'Istituto Superiore di Firenze nel 1866, che ha per titolo *Del concetto di ogni scienza storica* [6], il Bonghi aveva nettamente indicato come un ripensamento storico e una storiografia non potessero svilupparsi se non da una partecipante tensione fra presente e passato. Era la vita politica in Europa a rinnovare il concetto stesso della storia delle società antiche; erano stati la Rivoluzione Francese e il rinnovamento

caica (sicuramente il saggio apparso in «Rivista Storica Italiana», III, 1886, pp. 1-33 e riprodotto con note in *Storia,* II, pp. 356-429).

[6] Pubblicata in «Il Politecnico», Parte Letterario-Scientifica, IV s, L, febbraio 1866, fasc. II, pp. 133-151. Giudizio non positivo ne dà P. TREVES, *L'idea di Roma e la cultura italiana nel secolo XIX,* Milano-Napoli 1962, p. 238 e n. 23.

filosofico germanico a spingere in questo senso. E tuttavia la storia della Grecia antica si palesava come storia di attività intellettuale e creatrice solo nel campo della cultura e dell'arte, e non della politica, intesa come creazione di un organismo politico, di uno stato. Era questo, per contro, l'insegnamento della storia di Roma: lo stato appariva come l'esito fondamentale dello svolgimento storico romano, uno stato che si era sviluppato di continuo, rinnovando e riformando se stesso (anche nell'ambito istituzionale, contro ogni schematismo), uno stato che era centro della vita spirituale e morale della comunità e che, in quanto tale, aveva potuto sopravvivere al suo stesso declino. Facile indicare le ascendenze di questa concezione dello stato e della storia come storia dello stato; appare qui un motivo centrale della storiografia del Bonghi e più ancora del suo pensiero politico [7]: lo stato come momento e punto di convergenza delle forze sociali, la cui volontà era allora interpretata da apposite associazioni, così come nell'età antica si raggruppavano diverse componenti (che facevano così la storia e influenzavano le tendenze della storiografia). Non si devono, quindi, esagerare portata e valore degli aspetti giuridici dello stato (e anche da qui acquista significato la posizione antimommseniana del Bonghi nella *Storia*), ma piuttosto intenderlo nel confronto con la viva realtà. L'ordinamento dello stato va osservato nel suo continuo evolversi: il legislatore può creare la forma, non la direzione e il movimento degli interessi dei cittadini. Fra le forze sociali deve sussistere quell'armonia che deve impedire a ciascuna di esse di fare il governo istrumento di sé medesime (e la storia di Roma, aggiungiamo noi, dalla caduta della monarchia alle Leggi Licinie Sestie del 367 a.C. è tutta un'evoluzione in questo senso). Lo stato è, dunque, immaginato come regolatore delle forze sociali, nel rispetto delle personalità individuali e dei fenomeni associativi.

Questa centralità dello stato, così concepito, è la struttura portante della riflessione storica del Bonghi sulle origini di Roma e sul suo formarsi come città e sul suo evolversi nei primi secoli: vedremo più avanti il significato che ha in questo senso la recensione che il Bonghi scrisse dell'opera di R. Pöhlmann, *Die Anfänge*

[7] Mi fondo per quel che segue nel testo su F. TESSITORE, *Crisi e trasformazione dello stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano fra Otto e Novecento*, Napoli 1963, pp. 72-90.

Roms [8]. Ma va qui notato che questa concezione della storia, naturalmente suggerita dalle esperienze contemporanee del formarsi e dell'organizzarsi degli stati unitari e specialmente di quello italiano, si appoggiava anche ad una ricchezza di nuovi fattori culturali, prontamente recepiti e compresi nella possibilità che offrivano di nuovi approcci di ricerca. E non si trattava soltanto di utilizzare discipline, come la linguistica, ora scientificamente fondate (il Bonghi si avvalse dei suggerimenti dei suoi amici Ascoli, Lignana e F. D'Ovidio) [9], ma anche di affrontare problemi vecchi con strumenti nuovi, come appunto quello della nascita e della formazione di un organismo statale sulla base dei dati forniti dai recentissimi sviluppi dell'archeologia preistorica e della riflessione antropologica.

Da un lato le concrete esigenze conoscitive dell'ambiente naturale di Roma e della Campagna dopo il 1870, con la necessaria risalenza nel tempo per studiarne il modificarsi delle condizioni, favorivano una riflessione sugli insediamenti umani, il clima, l'agricoltura e di qui sul rapporto con le più antiche forme sociali e politiche, la nascita di un senso «civico» e infine dello «stato». Il grande sviluppo fra il 1870 e il 1890 delle indagini di archeologia specialmente preistorica (in tutta Italia e non solo nel Lazio: basti confrontare i primi dieci anni delle «Memorie» dell'Accademia dei Lincei per rendersi conto della massa di informazioni di cui si poteva disporre, oltre alle molte indagini speciali sulla Campagna Romana) sta alla base di un ripensamento storico che non si affida soltanto alla pur fondamentale analisi della tradizione letteraria. Dall'altro lato il Bonghi sapeva bene riprendere con autonomia, possibile per la presenza di dati nuovi, tematiche già trattate per es. dal Mommsen e sfruttare le più recenti indagini etnografico-antropologiche [10] per studiare le strutture primordiali della società latina, che anch'egli connetteva con la *gens,* i successivi rapporti fra le genti e le forme più antiche di appropriazione del suolo e la non originarietà della proprietà privata: una trattazione quella del Bonghi,

[8] In «Nuova Antologia», maggio 1881, pp. 338-343.

[9] Nel citato fascicolo di «Il Politecnico», n. 6, pp. 623-636 si vedano i ragionamenti sulla necessità di andare a scuola dagli stranieri per aggiornarsi scientificamente sugli studi di linguistica (a proposito delle critiche del Corssen a P. Risi).

[10] *Storia,* II, pp. 572 ss. (con riferimenti al Fustel de Coulanges, Maine, Max Müller, Ghino Valenti, P. Bonfante).

su questi temi, nella quale non vi è certamente nulla di nuovo se non la consapevolezza e lo sforzo autonomi di ripensare problemi concreti che, appunto, dalle situazioni sociali politiche e culturali contemporanee acquistavano nuova e valida attualità, e che tutti convergevano ad una vitale prospettazione della nascita dell'organismo statale.

4. Proprio fondandosi su questo tipo di esperienze e di conoscenze il Bonghi si pose il problema del valore della tradizione storiografica antica sulle origini di Roma: era un problema non eludibile [11] proprio in funzione di una ricostruzione storica che combinasse il qualsiasi nucleo di verità tratto fuori dalla tradizione letteraria con gli altri dati e problemi chiariti o prospettati dai più recenti indirizzi della ricerca. Punto di partenza di questo complesso di ragionamenti è che non si può eliminare il racconto tradizionale, come aveva fatto arbitrariamente il Mommsen nella *Römische Geschichte*; non si può non cominciare un ripensamento della storia arcaica romana se non riflettendo su quello che i Romani stessi in età storica pensavano delle origini della propria città [12]. Naturalmente valutazione e accettazione di notizie tradizionali presentano problemi di metodo che vanno precisati. Il Bonghi conosceva bene l'indirizzo critico del Niebuhr, per il quale aveva in fondo simpatia perché consentiva il ricupero di strati di cultura; conosceva anche il diverso metodo del Rubino (in fondo seguito anche dal Mommsen) teso al ricupero delle istituzioni più arcaiche della città attraverso le loro sopravvivenze, in quanto considerati dati più sicuri e attendibili che non quelli relativi agli accadimenti (ma il Bonghi non era su questo punto d'accordo perché riteneva che la storia istituzionale avesse subito svolgimenti e deformazioni non meno di quella dei fatti e non credeva alla sistematicità del diritto); il Bonghi sapeva apprezzare il raffinato criticismo del Mommsen nelle *Römische Forschungen* e le analisi dello

[11] Malgrado la contraria opinione di C. BARBAGALLO, *Il problema delle origini di Roma da Vico a noi,* Milano 1926, pp. 90-92, che pur nell'apprezzamento dell'opera del Bonghi ne attribuisce il «fallimento» al voler l'autore tener dietro alla critica radicale tedesca e discuterla.

[12] Concetto ribadito anche nella lettera premessa alla traduzione di Teresa Amici Masi di W. IHNE, *Roma antica dalla fondazione all'incendio gallico,* Bologna 1883, pp. VII-XII.

Schwegler, del Nissen e del Nitzsch. Tuttavia egli ripercorre autonomamente la via dell'analisi dei materiali documentari e della storiografia romana. Nel volume II della *Storia* (uscito nel 1888), il libro quinto (pp. 119-429) contiene una lunga disamina sulle «Fonti dell'antichissima storia romana», nella quale, accanto agli autori conservati e alla storia della storiografia annalistica da Fabio Pittore in poi, viene preso in esame ogni altro tipo di documentazione originale che potesse essere stata utilizzata in qualche modo dalla tradizione antica: leggi, trattati, commentari sacerdotali e di magistrati, cronache ufficiali e scritti privati. Ed è qui che egli riprende (pp. 245-248) la teoria niebuhriana dell'esistenza di antichi inni patrii e conviviali, specialmente i primi, incentrati su figure atte a destare la fantasia popolare, ricchi di contenuti epici, trapassati poi nelle narrazioni storiche, che ne avrebbero conservato il colore poetico. Questa adesione alla teoria romantica di un'antichissima epica popolare ha meritato al Bonghi la forse sola citazione che della sua opera ha fatto il De Sanctis nella sua *Storia dei Romani* [13]. Anche ammettendo che tutto questo materiale originario non sia andato perduto con l'incendio gallico, il Bonghi si rendeva ben conto che esso era comunque differente dal racconto letterario storico, largamente fondato sulla tradizione orale e soggetto a deformazioni e falsificazioni di diversa provenienza, popolare e aristocratica, nel quale racconto, dunque, erano andate a confluire e in fine a conciliarsi correnti di informazione disparate: confluenza e conciliazione che sono da intendere come momenti della storia stessa di Roma.

Ad ogni modo, per qualche tempo dopo l'incendio Gallico, non è ancora facile distinguere gli elementi certi che pur ci sono nella tradizione. Questa sezione della *Storia* si conclude con una notevole valutazione di insieme sulla «Fede degli storici superstiti» ricca di tutti i riferimenti alla critica moderna che era già stata pubblicata a parte, senza note, nella «Rivista Storica Italiana» [14]. Questa generale trattazione sul grado di credibilità della storia romana più antica andava ad aggiungersi ad una riflessione sul va-

[13] Il De Sanctis fa sua l'affermazione del D'Ovidio (nella «Nuova Antologia», novembre 1895, riferita anche nella premessa al volume III postumo della *Storia*, 1896, p. XXIII) che l'opera non andava oltre un carattere compilatorio, se pur accurato e sagace (G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, I, p. 22 e n. 44; I^3, p. 21).

[14] III, 1886, pp. 1-33.

lore dei Fasti Consolari che il Bonghi aveva inserito in una lunga appendice nel volume I (452 ss.), il cui nocciolo era che, poiché più della metà dei consoli fino al 471 a.C. appartenevano a *gentes* scomparse, era difficile pensare che la lista dei consoli non fosse in larga misura autentica. E questo era quindi un altro elemento di sicurezza che si accompagnava a quelli che si lasciavano ritrovare nella tradizione letteraria. A proposito di quest'ultima il Bonghi avanzava alcune considerazioni generali: se dalla tradizione emerge una intelligenza globale della storia, abbastanza chiara anche se non completa, ne risulteranno chiarite anche singole parti (nel senso che riflessione storica e storiografia crescono e si svolgono con il crescere dell'organismo politico) e, quindi, non si potrà mai prescindere (come già si è ricordato) dal modo con cui la storia veniva tradizionalmente narrata. Ma il concetto stesso di tradizione, spesso usato dai moderni genericamente, andava precisato. Il Bonghi giustamente insisteva sull'uso erroneo che di esso veniva fatto: prima combinando insieme dati svariati e diversi si ricostruiva un insieme al quale appunto veniva applicata la denominazione di 'tradizione', e su questo insieme poi si ragionava e discuteva e finalmente ci si sentiva autorizzati a trascegliere in esso quegli elementi che apparivano congruenti con le proprie idee, sui quali veniva infine ricostruita una storia in sostituzione di quella fornita dagli autori antichi, ma tanto più insicura quanto più arbitraria.

5. In due saggi preliminari alla *Storia* il Bonghi mostrò come andavano trattati testi storiografici antichi e problemi storici connessi. Uno di essi ha per titolo *I Tipi romani. Gneo Marcio Coriolano*[15]: l'argomento era già, e rimarrà ancora in seguito, tipico per l'analisi di un corpo di leggende e di pseudostoria. Si tratta, nel Bonghi, di una ricerca stratigrafica condotta sul testo fondamentale di Dionigi d'Alicarnasso, ovviamente messo sempre a confronto con Livio. La premessa, esplicita o implicita, è che qualcosa di vero e di storicamente accertabile deve pur essersi conservato. Il Bonghi identifica lo strato più profondo nel racconto leggendario che sarebbe quello che venne idealizzato dalla fantasia popolare in inni patrii (ora noi sappiamo che il passo famoso di Dionigi VIII 62 va inteso in altro modo). Da questo strato possono, devono risaltare

15 «Nuova Antologia», agosto 1879, pp. 393-430.

gli ideali, le disposizioni d'animo del popolo. Secondo il nostro storico tipi ideali dovevano essere esistiti per ogni classe sociale, naturalmente in contrasto fra di loro, ed essi rispecchiano gli strati e gli stadi della società nella quale sono sorti (sbaglia, quindi, il Mommsen a riferire l'intiera leggenda di Coriolano al II secolo a.C.); il problema consiste nello stabilire quale relazione passi fra l'inventiva poetica popolare e la realtà del fatto storico (è il problema della critica del Niebuhr). Ad ogni modo su questo fondo idealizzato sono venuti a deporsi altri strati di rielaborazione e l'episodio si è arricchito di interventi riconducibili chiaramente all'erudizione e alla ricerca giuridico-politica dell'ultimo secolo della repubblica, intese a ritrovare e quindi anche a ricostruire nel passato precedenti per le tematiche del tempo: è a questo strato che appartengono la contrapposizione fra diritti del popolo e diritti del Senato, la ricostruzione delle procedure comiziali e giudiziarie e di conseguenza l'apparato dei discorsi ad esse collegati. Siamo di fronte ad una contraffazione di istituzioni politiche della fase arcaica. A questo genere di manipolazione erudita (e politicamente atteggiata) si connette anche quella relativa ad istituzioni religiose (per esempio le notizie attorno al tempio della Fortuna Muliebre). In una fase ancora successiva sono infine intervenuti i letterati con la storiografia artistica che ha voluto fornire una narrazione complessiva e attraente: essi sono venuti a completare un'opera di continua rielaborazione fornendo così un testo che a sua volta è potuto diventare oggetto di rigenerazione poetica, per esempio con Shakespeare.

Il saggio è magnifico nella sua lucida analisi degli strati che si sono venuti a sovrapporre al nucleo originario e che rappresentano momenti e problemi di vita sociale e politica disposti nel tempo. Il valore metodologico sta nella constatazione della possibilità di risalire a ritroso, appunto avvicinandosi al primitivo nucleo storico.

Il secondo saggio (che si è già sopra ricordato) si intitola *Appio Erdonio. Critica di critica*. Esso è importantissimo perché il Bonghi in esso smonta completamente le varie teorie moderne su questo oscuro episodio di storia arcaica, mostrandone l'artificiosità e l'arbitrarietà delle soluzioni. Livio e Dionigi sono esaminati secondo il metodo che ora conosciamo con fini osservazioni sullo stile storiografico: non mancano neppure confronti con i dissidi interni alle città italiane medievali. Il Bonghi non vuole raggiungere

ad ogni costo un nucleo solido di verità, ma mostrare la convergenza di filoni interpretativi diversi attorno all'episodio, cercando così di spiegare la ragione di tutto quanto è andato progressivamente aggiungendosi. Altre osservazioni notevoli riguardano talune componenti sociali coinvolte nel fatto, per esempio gli *iuvenes* (tema ripreso in età recente).

Questa stessa metodologia, indicata nei due saggi, viene applicata nell'esposizione e nella valutazione dei racconti tradizionali che compongono in larga parte il volume primo della *Storia*.

6. L'articolo su Appio Erdonio è stato citato da F. Münzer [16] e giudicato fondamentale; lo studioso tedesco si meraviglia che esso non sia ricordato dai due storici italiani quasi contemporanei del Bonghi, Ettore Pais e Gaetano De Sanctis. Il silenzio, possiamo agevolmente supporre noi, è stato sicuramente intenzionale: abbiamo già visto come il De Sanctis liquidasse il Bonghi e la *Storia*. La ragione del silenzio era in fondo la stessa che il Pais renderà esplicita in uno scritto che diede origine alla sua incresciosa polemica con il Beloch: una scarsa scientificità da imputarsi all'essere stato il Bonghi travolto dalla politica. La stessa spiegazione, il Pais la estende anche al Ciccotti [17]. Il Pais si permise anche di avanzare dei dubbi sui rapporti di stima che legavano il Beloch al Bonghi [18], del quale lo storico tedesco era stato successore sulla cattedra di Roma e al quale aveva nel 1880 dedicato il suo *Der Italische Bund*. Il Beloch signorilmente non raccolse lo spunto polemico e manifestò sempre rispetto e riconoscenza verso il Bonghi, e ancora nella sua autobiografia ricorderà la paterna amicizia del Bonghi per sé [19]: si ha l'impressione che il Beloch, del quale è nota la volontà di un impegno politico non realizzato, indispensabile per una conoscenza storica vitale, apprezzasse nel Bonghi proprio quell'aspetto che doveva, per contro, ingenerare una sorta di fastidio nel Pais e nel De Sanctis: l'essere il Bonghi un politico, un uomo di stato, l'autore (come Beloch ricorda) della

16 PAULY-WYSSOWA, *Realencyclopädie*, s.v. *Herdonius*, coll. 619-620.

17 E. PAIS, *La storia antica negli ultimi cinquanta anni con speciale riguardo all'Italia*, in «Rivista d'Italia», XIV, 15.XI.1911, fasc. XI, p. 704.

18 E. PAIS, in «Rivista d'Italia», XV, 15.V.1912, fasc. V, p. 754.

19 *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellung*, 1925.

«Legge delle Guarantigie», che in quanto tale scriveva di storia (e non solo antica) e in questa sua attività versava lo stesso impegno civile e la stessa acuta sensibilità che dimostrava nel discutere nelle più varie sedi i problemi della realtà politica contemporanea.

Il Bonghi non era uno storico professionista; e proprio nel momento in cui anche gli studi classici, sotto il modello della Germania, andavano acquistando almeno formalmente rigore e precisione, lo stesso aspetto esteriore della *Storia di Roma* bonghiana, a dispetto della ricchezza (un poco caotica) dell'apparato erudito e della vasta conoscenza della letteratura moderna, lasciava qualcosa a desiderare nel confronto con la produzione scientifica degli storici accademici, appunto di un Pais, attivo nel campo degli studi classici dagli inizi degli anni ottanta e i cui due volumi della *Storia di Roma* appariranno di lì a poco nel 1898-1899, e ancor più con i lavori di poco posteriori del De Sanctis. E tuttavia la vastissima dottrina del Bonghi e la sua sensibilità storica, attestata anche dalle sue innumerevoli recensioni e dalla sua stessa pubblicistica, non permettevano di liquidarlo come un dilettante. Anche la decisa posizione critica del Bonghi verso il Mommsen e la scarsa simpatia verso il suo modo di indagine (tanto nella *Römische Geschichte* quanto anche nello *Staatsrecht*), che non aveva nulla a che fare con le polemiche suscitate dai giudizi discutibili sull'Italia avanzati dallo storico tedesco, dovevano riuscire sgraditi al Pais in fase ipercritica.

Certamente il silenzio del Pais e del De Sanctis e l'ingiusto giudizio globalmente negativo dato dal Croce sul Bonghi (senza un esame anche appena superficiale della *Storia di Roma*) [20] hanno cooperato a far scendere un oblio immeritato sull'opera del Bonghi, alla quale ha nociuto anche il fatto esterno dell'incompiutezza e specialmente dell'essersi arrestata la stesura ad una fase della storia di Roma nella quale non era ancora possibile che apparissero in piena evidenza le possibili implicazioni politiche con la realtà contemporanea.

[20] In *La letteratura della Nuova Italia,* III, 1915, ediz. Bari 1973, pp. 245-268; per la *Storia di Roma* si rinvia alla nota del De Sanctis. Secondo il Croce «al Bonghi mancò la mente scientifica». Vorrei rammentare a parziale compensazione l'ampia valorizzazione che delle riflessioni politiche del Bonghi (francofilo dopo il 1870) fece F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896,* Bari 1962², *passim.*

7. In aderenza ai principi che aveva stabilito il Bonghi distingue nella trattazione dell'età regia l'esposizione della leggenda dalla discussione critica della stessa: sistema già usato per es. dallo Schwegler e che poi sarà seguito anche dal Pais. Nel caso di Romolo il discorso è più complicato perché bisognava esaminare anche le leggende sulla nascita della città. Il tentativo del nostro autore è sempre rivolto a capire nell'interesse di chi una leggenda è nata e si è poi venuta arricchendo, più che a determinarne i singoli elementi: il crescere della leggenda è esso stesso un momento della storia, che ha agito sugli sviluppi successivi della leggenda e della storia. Lo stesso carattere originario della leggenda può modificarsi sotto l'influenza della fantasia popolare e delle ragioni che la suscitano. Con l'età repubblicana vengono in parte meno quei fattori che avevano agito sul patrimonio leggendario del periodo regio e si attenuano gli elementi meravigliosi e inverosimili. Vale allora meglio riferire i racconti dei vari autori (I 241) e non contaminarli arbitrariamente; scelta una guida, Livio, si possono comparare le notizie divergenti e spiegarle e comprenderle. Si accetta di fatto per questa fase storica la premessa che nella narrazione antica vi è un maggior grado di validità storica e inoltre si sa c o m e quella narrazione sia concresciuta: pertanto soprattutto per episodi e personaggi epocali si possono intendere e distinguere gli elementi che l'hanno formata e le relative motivazioni. È ribadito il concetto che il farsi di questa tradizione corrisponde allo svolgimento stesso della storia romana (la stretta connessione fra storiografia e storia intesa come azione politica era garantita dall'identità dello storico e del politico!): è in questo senso che nella narrazione tradizionale si può afferrare il concetto di verità. Lo storico moderno si ritiene, quindi, legittimato ad una esposizione continuata seguendo il filo della tradizione. Al centro di questa sta, da un certo momento in poi, il contrasto fra consoli e tribuni, elemento sicuramente storico se pur travestito con forme giuridico-costituzionali tarde e accompagnato da riflessioni politiche che hanno l'intento di spiegare notizie non bene conosciute più che non di narrare fatti nuovi. Riflettendo ancora sull'episodio di Coriolano il Bonghi ripete che il racconto non tanto narra fatti quanto lumeggia caratteri ideali di personaggi e di ordini. Il punto di arrivo di questa fase repubblicana è rappresentato dal tribunato di Volerone Publilio nel 471 a.C.: il trasferimento ai comizi tributi dell'elezione dei tribuni della plebe è inteso come un profondo

mutamento costituzionale e politico nel senso di un'acquisizione di maggior libertà per la plebe.

Il Bonghi riserva lo stesso genere di analisi e di esposizione alla storia costituzionale di Roma seguendo i testi di Cicerone nel *De re publica*, di Livio e di Dionigi. Essi riflettono in modo abbastanza analogo quanto si credeva di sapere e di poter narrare dagli antichi sulla natura e sulle alterazioni delle forme politico-costituzionali. La validità di questa rappresentazione antica non può essere giudicata se prima non si capisce quale era stato il concetto fondamentale che gli antichi si erano formati sullo sviluppo della costituzione romana stessa. Come già sappiamo, il Bonghi riteneva d'essere in grado di discernere nel corpo tradizionale di notizie a noi pervenute il momento, tardo, della ricostruzione degli aspetti giuridico-costituzionali e le sue motivazioni; per questo la presentazione storiografica di questi problemi è preliminarmente indispensabile e anch'essa si arresta al 471 a.C.

8. Naturalmente dietro a questa impegnata riflessione sulla storiografia antica e sul modo con cui andava utilizzata stanno le indagini minute, di carattere erudito e antiquario sulle fonti che si è già avuto occasione di ricordare e che occupano larga parte del volume II dell'opera. Il quale inoltre si apre con un'analisi altrettanto minuta dell'ossatura cronologica della storia romana nell'età regia e nella prima repubblica. Si tratta in realtà di una lunga discussione critica della *Römische Chronologie* del Mommsen (ma il Bonghi risale anche a studi più antichi del problema). Si fa distinzione fra quelle notazioni cronologiche, per es. della fase monarchica, che potevano essere opera erudita di sacerdoti, storici e antiquari, e le date che potevano derivare da primitive tradizioni popolari. Vi è consapevolezza dell'intreccio della storia civile con quella religiosa e per es. del significato politico dell'uso dell'era della cacciata dei re (II 102-103). Si è già detto come le osservazioni di metodo sulla lista dei Fasti Consolari siano degne di attenzione, così come la nota sulla diversa esigenza di precisione di storici antichi e moderni.

Tuttavia l'importanza di questo volume II non sta in queste pur necessarie sezioni di carattere erudito. Il Bonghi stesso riconosce nell'Avvertenza che il piano dell'opera gli si era, almeno in parte, modificato per via: un cambiamento nel quale noi scorgiamo un

interessante arricchimento del pensiero dello storico, e anche la prova che l'opera non era nata con un programma accademicamente rigido e prestabilito nelle sue parti. Giunto nella esposizione al 471 a.C. all'autore pare indispensabile ritornare indietro e considerare l'ambiente geografico nel quale quel patrimonio leggendario e storiografico già considerato si collocava. Di fatto la ricostruzione geografico-ambientale dell'area laziale è condotta più che sulla documentazione etnografica antica (che sarà presa in esame nel frammento postumo del libro III), sui dati combinati dell'analisi archeologico-topografica e di quella antropologica.

Naturalmente sarebbe agevole indicare che anche autori precedenti (Niebuhr e Mommsen per primi) avevano sentito la stessa esigenza: ma qui siamo di fronte a problemi affrontati in modo in parte nuovo. È chiaro il rapporto che passa fra i capitoli dedicati al sito di Roma, al suolo, al clima, alla salubrità, al Tevere, al regime delle acque e al loro drenaggio, all'ambiente circonvicino, ai modi di insediamento umano nell'età arcaica, da un lato, e le complesse, analoghe problematiche, dall'altro, che si erano dovute affrontare dopo il 1870 concretamente da parte della classe dirigente dello stato unitario, della quale il Bonghi era insigne e influente e responsabile rappresentante. Lo storico può usufruire di tutto un complesso di studi recenti sugli argomenti che tratta per l'età antica, ed anche sui nuovi dati relativi alla preistoria e alla topografia antica che andavano emergendo in quegli anni a seguito del grande processo di espansione edilizia della capitale. Il conseguente grande sviluppo dell'indagine archeologica trovava largo dibattito nelle più alte sedi scientifiche ed era già interpretato in prospettiva storica.

Dunque anche in questo caso è la spinta che deriva, anche se indiretta, dall'impegno civile, politico attuale che viene a vivificare la trattazione (come anche appare, esteriormente, dalle citazioni nelle note) e la arricchisce con aperture che solo dalle esigenze del presente potevano scaturire. In tutta questa sezione l'impiego della documentazione archeologica, con tentativo di discussione autonoma, non trova molti confronti se non nel posteriore primo volume della *Storia dei Romani* del De Sanctis, che a questo proposito, non a torto, si vantava di fare opera nuova. La stessa trattazione topografico-storica del Beloch in *Campanien* è d'altro genere. È con questa nuova documentazione che il Bonghi cerca di rinnovare anche lo studio del quadro tradizionale etnografico

delle popolazioni laziali in età storica (egli prende posizione in senso negativo sulle supposte connessioni fra Latini e terramaricoli della valle Padana: II 547, n. 1). Le riflessioni sulle condizioni ambientali prima dell'arrivo dei Latini coinvolgono i problemi della flora e della fauna: il patrimonio arboreo, minutamente descritto, dovrebbe essere originario perché non trasferibile insieme alle emigrazioni dei gruppi umani (II 550; sull'introduzione della vite: 551, n. 6). I problemi della cerealicoltura sono pure accennati, e si discute a lungo sul farro (564-568), ma l'originario carattere pastorale dei Latini è ribadito.

9. Alla ricostruzione dell'ambiente si accompagna una riflessione sulle istituzioni sociali, sulla religione e sul linguaggio degli antichi Latini condotta con buona conoscenza dei risultati dell'indagine antropologica. Alla base della struttura sociale anche il Bonghi pone la *gens,* con le clientele, e distinta in famiglie; egli accoglie la teoria di una originaria forma di appropriazione gentilizia della terra e la conforta con il confronto con analoghi sistemi di organizzazione sociale e di sfruttamento del suolo; né mancano accenni per l'Italia alle ancora sopravviventi comunanze nell'area appenninica (II 584 ss.); il problema era allora oggetto di vasta discussione anche in sede politica. Il Bonghi discute anche sul problema storico delle *res mancipi* e le loro implicazioni politico-sociali per l'età arcaica. La discussione sulla primitiva religione latina è volta a ricostruire il pantheon primitivo e a delineare l'organizzazione arcaica del culto e a raffigurare il senso del divino. Tutte queste tematiche, e anche quelle relative al linguaggio [21], sono trattate in funzione del problema generale del progressivo avanzamento delle popolazioni latine e italiche verso forme sociali sempre più evolute e modi di vita più civili, in una parola verso la formazione della 'città'. Il superamento della struttura della *gens* in quella più vasta della curia e poi della tribù implica la creazione di siti centrali, sedi dei detentori del potere, che si sviluppano poi in città; in queste (secondo un modello suggerito dal pensiero politico greco) si immagina che risiedessero coloro che non coltivavano personalmente la terra, cioè gli abbienti; dal predominio di una di queste sedi sulle vicine si venne

[21] Per talune questioni il Bonghi si rivolse all'Ascoli e ne riporta la risposta: *Storia,* II, p. 637, n. 2.

formando un organismo superiore che, con qualche inesattezza, si può chiamare 'stato' (II 643). È contro a questo modello lineare che si può confrontare la tradizione leggendaria più antica relativa agli insediamenti nel Lazio e per esempio la «storia» di Alba Longa (pur nella ribadita consapevolezza della insicurezza della narrazione tradizionale: II 650).

Le popolazioni che si erano venute stabilendo nel Lazio erano discese dalle Alpi: nuove emigrazioni dal mare vennero poi ad aggiungersi al quadro storico. Il Bonghi accetta le teorie di una presenza fenicia in Italia, anche sulle coste laziali, e sembrerebbe disposto ad ammettere che ai Fenici possano essere riportate le fondazioni che prendevano il nome di Eracle: si sarà trattato, in ogni caso, di fondaci commerciali. La loro eventuale influenza sulla cultura delle popolazioni italiche non è certamente determinabile. Di ben più profonda incidenza fu per contro la colonizzazione greca specialmente quella calcidese in Campania, per gli apporti di civiltà presto giunti nel Lazio.

10. Sulla base di tutti questi elementi, il Bonghi può ora affrontare il problema della fondazione di Roma (II 668 ss.), e cercare poi di discernere nella tradizione leggendaria il vero dal fantastico, sul quale ha operato profondamente l'immaginativa popolare [22].

In una impegnativa recensione al Pöhlmann, già sopra menzionata, il Bonghi aveva indicato chiaramente che l'itinerario della critica storica doveva proporsi come punto d'arrivo la formazione dello 'stato', della città-stato, il momento più alto e l'insegnamento più significativo della storia romana, dal quale si sarebbero sviluppati nel tempo i sentimenti sociali e civili. Il risultato doveva essere raggiunto per la convergenza di due filoni di ricerca, l'uno sulle condizioni delle popolazioni italiche, l'altro sui rapporti fra la situazione ambientale e i modi di insediamento e le colture primitive, per cercare di cogliere, su questo terreno concreto, il mo-

[22] Al patrimonio popolare potrebbe risalire il nome del fondatore; mentre la teoria della costruzione della città sul Palatino deve essere opera di famiglie aristocratiche: II, pp. 698 ss. Il Bonghi (II, p. 703, n. 1) rileva che in genere da Vico in poi è troppo poco apprezzata la parte giocata nella storia dalle persone, e per contro esagerata quella che può spettare alle masse: posizione in qualche contraddizione con le idee espresse dai promotori della *Storia* nel loro manifesto.

mento del superamento degli interessi singoli e la nascita del senso della comunità: le finalità, cioè, che il Bonghi si sforzò di realizzare nella *Storia* affiancando ai ragionamenti sulle fonti letterarie l'uso della documentazione archeologica.

Con questa seconda parte del volume II e con questa linea di ricerca il Bonghi aveva quindi sviluppato un'analisi complementare alla prima parte dell'opera. Il frammento del volume III, pubblicato postumo nel 1896, proseguì con l'analisi etnografica degli altri gruppi di popolazioni presenti nella storia più arcaica di Roma. Il problema dei Sabini è praticamente trattato secondo i dati delle fonti letterarie; seguono un tentativo di delineare l'ampiezza del territorio di Roma agli inizi del VII secolo (con l'ausilio dell' *Italischer Bund* del Beloch) e infine un'analisi degli Etruschi (III 19-49). Il Bonghi è bene informato sui problemi e sulla letteratura più recente: si direbbe che il suo testo abbia acquisito maggior precisione formale e filologica. Sulla questione della provenienza in Italia degli Etruschi, dal mare come sosteneva la tradizione antica, o per terra dal Nord secondo proposte moderne, lo storico non si pronuncia: più importante per lui è la stessa storia del popolo etrusco con i suoi tratti morali, sociali e religiosi, con la potenza che ebbe per alquanto tempo in Italia e con il suo vario intreccio con la storia di Roma (III 30).

11. È da supporre che al termine di tutte queste varie analisi il Bonghi ritenesse di aver acquisito una nuova e diversa capacità di ripensare la vicenda storica di Roma regia e nella prima età repubblicana, quella che egli aveva esposto seguendo e interpretando i racconti tradizionali nel volume primo. Di fatto lo storico ritorna ora (III 50 ss.) alla storia dell'età regia con l'intento di fissare una serie di punti fermi che potessero servire ad intendere la fase arcaica della città nella sua realtà vera.

Va detto sinceramente che questo oscillare del discorso storico da un approccio all'altro, da un problema all'altro, questo intrecciarsi di riflessioni metodologiche e critiche con sezioni ricostruttive non giovano alla chiarezza dell'insieme dell'opera, ne accentuano il carattere disorganico e rendono non sempre agevole la comprensione del pensiero dell'autore. D'altro canto, questo disordinato succedersi di problemi, questa varietà d'approcci sono indizio (come già si è detto) di un continuo riflettere su di essi da

parte di chi, attento alle suggestioni del presente e interprete di esse, informato sui progressi degli studi, riconosceva la necessità di un perenne rinnovamento e non si acquietava supinamente sui risultati raggiunti.

La realtà di una fase monarchica di Roma è sicura, al di là della maggiore o minore o nulla storicità delle singole figure regali (in talune di esse aveva preso forma un complesso di miti) e dei modi della successione. Storica è anche la crescita di Roma durante l'età monarchica; un dominio etrusco sulla città è altrettanto sicuro; con Servio Tullio si costituisce lo Stato nei suoi aspetti strutturali e politici; è possibile raffigurarsi uno svolgimento entro la stessa «costituzione» monarchica: legittimità, scelta elettiva, poteri del re si possono in certo senso ricostruire; anche per una antichissima istituzione quale è il Senato si riesce ad intuire l'ambito delle competenze specie nel caso di vacanza del re. Dalle citazioni appare chiaro che il Bonghi ha approfondito questi problemi con l'ausilio dello *Staatsrecht* di Mommsen e dei volumi del Willems sul Senato, e tuttavia risalendo personalmente alle fonti. Più complesso è il problema della composizione del corpo civico romano arcaico. Anche il Bonghi ritiene che alle origini il popolo fosse solo composto dalle *gentes* (anteriori allo stato e i cui capi sedevano nel Senato) con le loro clientele, e che quindi il 'popolo' fosse solo patrizio. In quale rapporto lo storico vedesse questa primitiva organizzazione con le altre partizioni del popolo pure attestate, le curie e le tribù (per lui posteriori all'esistenza dello stato) non riesce chiaro. Sembra che egli intenda le curie come un raggruppamento, un consorzio di genti (secondo lo schema proposto dal Niebuhr che escludeva da esse i plebei), e al tempo stesso come un complesso di terre, quindi con una base territoriale: certamente la curia svolgeva funzione pubblica partecipando alle votazioni come una unità. Le tre tribù, posteriori alle curie, ma comprensive di queste, avrebbero corrisposto ad una spartizione del territorio primitivo di Roma, e poiché ci sono tracce che esse corrispondessero a tre diversi gruppi etnici, non si può escludere che esse rappresentassero successivi accrescimenti di popolazione e di territorio. Non è ovviamente il caso di discutere qui tutte queste teorie, che del resto il Bonghi stesso non svolge compiutamente, limitandosi ad accennarle; quello che importa tornare a notare è che lo storico ha una concezione ben precisa dell'evolversi progressivo dell'articolazione sociale a partire dalla *gens* per arrivare con un percorso lineare ad un più complesso organismo po-

litico, che allarga le proprie competenze e ingloba via via nuove componenti sociali.

L'esercito e l'economia sono due fattori decisivi per comprendere l'essenza e lo svolgersi di questo primitivo organismo statale. Anche per l'ordinamento militare il Bonghi traccia un plausibile sviluppo, dalla formazione e dalla spedizione militare di un gruppo armato gentilizio ad un più preciso sistema in stretta corrispondenza con l'ordinamento dello stato e della società; a questo sviluppo seguirono differenti modi di combattere e naturalmente alla crescita della popolazione tennero dietro aumenti della cavalleria e della fanteria con mutamenti nella proporzione reciproca. Più interessante e originale è l'ultimo capitolo (III, 114 ss.), nel quale si tracciano le basi economiche dell'arcaica società romana in connessione al passaggio, nel Lazio, dalla proprietà gentilizia a forme di appropriazione privata familiare del suolo. Questo passaggio è inteso come sfaldamento della struttura gentilizia e come indizio dello stabilirsi di una autorità superiore, alla quale spetterà, con le nuove assegnazioni di terra conquistata, di fornire le basi economiche necessarie per lo stabilimento di nuovi nuclei familiari (a fianco dell'indispensabile conservazione delle terre sfruttate in comune: pascoli, boschi ecc.). Va da sé che questo problema è connesso con la produttività del suolo laziale antico, che il Bonghi cerca di determinare mettendo a confronto i dati forniti dall'indagine statistica moderna per le stesse aree. La questione dell' *heredium* di due iugeri (che sarebbe stata la misura tradizionale per le più antiche assegnazioni di terra in proprietà individuale) e della conseguente possibilità per un nucleo familiare di vivere su di esso, già più volte presa in esame in questa prospettiva e per esempio dal Mommsen, è fatta oggetto da parte del Bonghi di un nuovo accuratissimo studio, per il quale egli non soltanto si avvalse dei risultati dell'inchiesta agraria Jacini, ma anche interpellò direttamente alcuni esperti come il Bodio; consapevole delle condizioni profondamente diverse dell'agricoltura antica a confronto con la moderna e della differente resa produttiva del suolo, il Bonghi conclude che l'esistenza dell' *heredium* doveva essere necessariamente accompagnata dalla compresenza dell' *ager publicus,* in qualsiasi modo questo venisse sfruttato.

È evidente in questo capitolo, che è quello conclusivo, che l'attualità dei problemi di storia economica e la tensione civile che animava l'impegno dello storico e del politico hanno ravvivato la

trattazione della questione antica e hanno dato ad essa concretezza nuova.

12. Purtroppo è su questo problema che l'opera storica del Bonghi si interrompe, e noi possiamo soltanto immaginare come egli, uscito fuori, almeno in parte, dal pelago degli esami critici della tradizione storica antica, avrebbe potuto muoversi più agevolmente e con maggior vivezza problematica nella ricostruzione della storia di Roma. Qualche indizio, anche se molto parziale, rimane degli studi e degli interessi bonghiani per settori più avanzati di questa storia. Per esempio è del 1880 un suo saggio su Spartaco, nel quale è naturalmente toccato anche il problema della schiavitù antica [23]. Il Bonghi colloca la grande insurrezione schiavile nel contesto sociale romano-italico successivo alla Guerra Sociale, con le sue gravi conseguenze che spiegano l'adesione anche di liberi al movimento; egli ripete quanto sia inutile e antistorico idealizzare e attualizzare la rivolta: questa non era stata l'annuncio di una società migliore, né tanto meno è da intendere che fosse rivolta contro la schiavitù in nome di una libertà maggiore di quella possibile nella società romana del tempo; alla rivolta era, quindi, mancato un vero e proprio fine che non fosse per Spartaco quello di cercare di evadere dalle proprie tragiche condizioni del momento e di scorrere per l'Italia.

Il saggio ci fa rimpiangere che il Bonghi non sia giunto a trattare le lotte politiche e sociali in Roma fra II e I secolo a.C., quelle che si erano concluse con l' «unificazione» romana dell'Italia, delle quali, per le sue esperienze dirette di protagonista della vita politica, sarebbe stato di certo interprete acuto. Sembra essere questo il merito di quest'opera, che ci si illude di aver per qualche tempo sottratto all'obblio: d'essere opera di un politico che, con lo stesso alto impegno civile posto nella partecipazione diretta alla vita dello stato italiano postunitario, aveva anche voluto farsi storico di una fase antica delle vicende del suo paese.

[23] In «Nuova Antologia», maggio 1880, pp. 3-24; riprodotto con note e appendici (una dedicata al Sacrificio del cavallo) in «Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche, Napoli», XVI, 1881, p. 79.

Il carteggio Beloch-Meyer

di *Leandro Polverini*

Quando finalmente riuscirò a pubblicare il carteggio fra Karl Julius Beloch (1854-1929) e Eduard Meyer (1855-1930), alla cui edizione commentata attendo ormai da alcuni anni, varrà forse la pena di raccontarne un po' la storia. In rapida sintesi, tutto cominciò con la decisione della prof. Margherita Beloch Piazzolla, figlia dello storico, di lasciare parte del *Nachlaß* paterno al prof. Silvio Accame, presidente dell'Istituto Italiano per la Storia Antica (dove ero allora 'comandato'). Fra le non molte lettere di carattere scientifico conservate da Beloch (o, almeno, consegnate al prof. Accame), le più importanti si rivelarono subito 25 lettere di Ed. Meyer degli anni 1885-1902 (una lettera del 1926 fu trovata solo più tardi). Protette da una scrittura mezzo latina e mezzo tedesca, tanto elegante quanto difficoltosa (non solo ad occhio italiano), le lettere sarebbero forse ancora in attesa del loro destino, se il prof. Momigliano non ne avesse sollecitato la presentazione al seminario pisano del febbraio 1981, e non mi avesse incitato – in quell'occasione – a cercare le corrispondenti lettere di Beloch a Meyer e a pubblicare, eventualmente, l'intero carteggio. Grazie alle indicazioni dell'ultimo dei sette figli di Meyer, Hans Eduard, che ancora viveva a Berlino, nella casa paterna di Lichterfelde, Mommsenstraße (cercò invano, fin da ultimo, di farla ribattezzare Meyerstraße!), mi fu possibile rintracciare 58 lettere di Beloch a Meyer, degli anni 1885-1928, nell'Archivio centrale dell'Accademia delle Scienze della Repubblica democratica tedesca (altre due lettere, del 1905 e del 1921, mi sono state segnalate recentemente dal dott. Christhard Hoffmann). Nell'ottobre 1982, ospite dell'Accademia delle Scienze, ebbi modo di portare a termine la trascrizione delle lettere di Beloch, che poi (nel 1985) ho avuto il permesso di pubblicare. Proficui soggiorni presso il Seminario di Storia antica dell'Università di Marburgo hanno contribuito a dar forma pressoché definitiva al testo del carteggio; il commento, invece, richiederà ancora qualche tempo, tenuto conto (oltre che dei molti impegni fra cui ognuno di noi è pur sempre co-

stretto a dividersi) del numero e dell'ampiezza delle lettere, e della varietà e complessità del loro contenuto [1].

1. Si tratta, dunque, di 86 lettere degli anni 1885-1928; sicché la presentazione del carteggio potrebbe apparire solo parzialmente giustificata in un seminario dedicato a «L'antichità nell'Ottocento». Ma sono poche, e d'interesse prevalentemente biografico e politico, le lettere posteriori all'inizio della Prima guerra mondiale, che certo rappresenta – nella storia culturale non meno che in quella politica – il più vero spartiacque fra i due secoli; del resto, poiché le lettere di Meyer successive al 1902 sono andate perdute (salvo una, si è detto), anche per ragioni di tempo preferisco ora limitare questa presentazione agli anni 1885-1902, per i quali il carteggio è pressoché completo, e presenta non meno di 70 lettere, e dunque effettivo è il dialogo fra i due storici.

Sono gli anni in cui Eduard Meyer pubblicava la prima edizione della *Geschichte des Alterthums* [2] e Beloch la prima edizione della

[1] Tanto più, dunque, ringrazio i proff. Arnaldo Momigliano e Karl Christ per l'invito a presentare il carteggio a questa 'settimana di studio' (e per il loro autorevole contributo alla futura pubblicazione). A quante altre persone io debba gratitudine è evidente già da questa breve premessa: al prof. Silvio Accame per la generosa liberalità con la quale ha messo a mia disposizione il *Nachlaß Beloch;* alle autorità dell'Accademia delle Scienze della Repubblica democratica tedesca – in particolare, alla direttrice dell'Archivio centrale, dott. Christa Kirsten – per le molte facilitazioni concessemi nello studio del *Nachlaß Ed. Meyer,* e per l'autorizzazione a pubblicare le lettere di Beloch; al dott. Christhard Hoffmann per la segnalazione di due lettere di Beloch a Meyer ed altre informazioni; ai colleghi tedeschi che mi hanno invitato a presentare il carteggio nelle rispettive sedi universitarie per i contributi scaturiti dalle discussioni. La lista potrebbe essere molto più lunga: costituirà la doverosa *Premessa* all'edizione del carteggio. Ma non posso chiudere questa nota senza ricordare i lunghi colloqui – ricchi di informazioni e di umana cordialità – con Margherita Beloch (1879-1976) e Hans Eduard Meyer (1892-1983), fedeli custodi della memoria paterna.

[2] I (1884), II (1893), III (1901), IV (1901), V (1902). Negli stessi anni: *Geschichte des alten Ägyptens* (1887), *Die Entstehung des Judenthums* (1896) e i due volumi di *Forschungen zur alten Geschichte* (1892 e 1899), con un'ampia serie di ricerche particolari e di articoli per enciclopedie (cfr. H. Marohl, *Eduard Meyer. Bibliographie,* Stuttgart 1941). Si avverte una volta per tutte che degli scritti che hanno avuto più edizioni (com'è, appunto, il caso dell'opera ricordata nel testo) il titolo è citato secondo l'ortografia dell'edizione a cui si fa riferimento.

Griechische Geschichte[3]. Era, dunque, prevedibile l'importanza del carteggio, che in effetti si rivela di notevole interesse innanzitutto per la biografia dei due storici[4], e specialmente per la storia della loro amicizia. Di questa amicizia, tanto significativa nel quadro della storiografia sul mondo antico fra Otto e Novecento, non era noto finora più di quanto i due storici hanno pubblicamente attestato nelle loro opere: mi riferisco a quel che Meyer nel *Vorwort* del II volume della *Geschichte des Alterthums* dice del I volume della *Griechische Geschichte*, apparso in quello stesso anno 1893, pochi mesi prima («das Werk meines Freundes Beloch»), e mi riferisco alla dedica che Beloch pose in fronte al III volume della *Griechische Geschichte*, nel 1904 («Eduard Meyer / in alter Freundschaft»). Altri fatti ben noti, come il franco riconoscimento – da parte di Meyer – dell'importanza delle ricerche di Beloch sulla popolazione antica e sulla finanza greca[5], o il pronto allineamento – da parte di Beloch – sulle posizioni di Meyer nella famosa polemica con Karl Bücher intorno alla natura dell'economia antica[6], costituiscono elementi certo storiograficamente più significativi, ma molto meno espliciti, anzi nient'affatto espliciti, per

[3] I (1893), II (1897), III 1-2 (1904). Inoltre: *Die attische Politik seit Perikles* (1884), *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt* (1886) e numerosi saggi in pressoché tutte le direzioni più caratteristiche della sua storiografia (cfr. L. POLVERINI, *Bibliografia degli scritti di Giulio Beloch*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III s, IX, 1979, pp. 1429-62).

[4] Per quella di Beloch mi limito qui a ricordare A. MOMIGLIANO, *Giulio Beloch*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, 1966, pp. 32-45 (e in *Terzo contributo*, Roma 1966, pp. 239-265), e K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, Darmstadt 1979², pp. 248-285; a pp. 286-333 la più ampia trattazione anche biografica su Meyer (cfr. A. MOMIGLIANO, *Premesse per una discussione su Eduard Meyer*, in «Rivista storica italiana», XCIII, 1981, pp. 384-398; poi in *Settimo contributo*, Roma 1984, pp. 215-231).

[5] Cfr. p. es. Ed. MEYER, *Bevölkerung des Alterthums*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, II, 1891, p. 445.

[6] I testi, compresi quelli di Beloch, sono stati recentemente raccolti da M.I. FINLEY, *The Bücher-Meyer Controversy*, New York 1979 (con le mie osservazioni in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III s, XI, 1981, p. 826 n. 5). Sul problema, la trattazione più esauriente è ora quella di M. MAZZA, *Meyer vs Bücher: il dibattito sull'economia antica nella storiografia tedesca tra Otto e Novecento*, in «Società e storia», XXIX, 1985, pp. 507-546. Cfr. da ultimo J. PECIRKA, *August Boeckh, Karl Bücher, Eduard Meyer und die griechische Wirtschaftsgeschichte*, in «Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin», Gesellschaftswiss. Reihe, 36, 1987, pp. 29-33.

quanto riguarda la storia di un'amicizia, che il carteggio permette ora di seguire da vicino.

La prima lettera è datata Lipsia, 17 maggio 1885; ma il ricordo delle vivaci discussioni intercorse l'anno prima sui colli Albani (Beloch abitava allora a Frascati) permette di fissare alla primavera del 1884 – durante il primo viaggio di Meyer in Italia – l'approfondimento della conoscenza personale fra i due storici [7]. Meyer aveva allora 29 anni (era nato ad Amburgo il 25 gennaio 1855), ma aveva già pubblicato, oltre alla dissertazione (1875), la *Geschichte von Troas* (1877) e la *Geschichte des Königsreichs Pontos* (1879), e dato alle stampe il I volume della *Geschichte des Alterthums*: sicché quello stesso 1884 poteva essere nominato straordinario a Lipsia e, l'anno seguente, ordinario a Breslavia. Beloch aveva 30 anni (era nato in Slesia il 21 gennaio 1854) ed anche la sua bibliografia contava già tre volumi: *Campanien* del 1879, *Der italische Bund unter Roms Hegemonie* del 1880, *Die attische Politik seit Perikles* allora in corso di stampa; già da cinque anni era straordinario a Roma [8].

Con l'ampiezza della produzione e la rapidità della carriera, in anni in cui erano ancora rare le cattedre specificamente dedicate alla storia antica, i due giovani studiosi avevano in comune anche il carattere sostanzialmente autodidattico della loro formazione storica. Beloch si era laureato a Heidelberg nel 1875, avendo studiato in Germania sì e no un semestre (dei suoi studi a Palermo e a Roma non è ora il caso di parlare [9]); anche Meyer si laureò nel 1875, a Lipsia, dopo aver dedicato i semestri universitari allo studio pressoché esclusivo delle lingue orientali, in funzione del grandioso progetto storiografico intravisto già nei fervidi anni ginnasiali al

[7] Da una lettera scritta da Meyer alla fidanzata durante la sosta a Frascati si ricava che i due storici dovevano essersi conosciuti a Lipsia nel 1883.

[8] Dove aveva cominciato ad insegnare come incaricato nel 1877, a soli 23 anni (cfr. L. POLVERINI, *La prima lezione di Giulio Beloch alla Sapienza*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III s, VII, 1977, pp. 1369-88). Nella scelta del giovane Beloch come suo successore è, certo, da vedere uno dei migliori successi della politica culturale di Ruggiero Bonghi.

[9] Ne ha parlato, del resto, lo stesso Beloch nel suo vivacissimo profilo autobiografico (*Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von S. STEINBERG, II, Leipzig 1926, pp. 5-8).

Johanneum di Amburgo [10]. Il carattere sostanzialmente autodidattico della loro formazione storica significava anche – è appena il caso di avvertire – sostanziale indipendenza dalle scuole di storia antica, in particolare da quella di Mommsen. E già questi fatti, ma soprattutto l'affinità che i due storici dovettero avvertire subito fra certi aspetti della loro parallela ricerca di nuove vie storiografiche, possono almeno parzialmente spiegare l'intensa amicizia, umana e scientifica, testimoniata dal carteggio per quasi 45 anni.

2. Un filo conduttore della corrispondenza è costituito, ovviamente, dalla carriera accademica dei due storici. Si ha notizia del

[10] Sulla formazione giovanile di Meyer non vedo mai citato il documento più esplicito: il 'ringraziamento' che Meyer fece circolare a stampa nel 1925, quando amici e colleghi festeggiarono i suoi 70 anni con il dono di 5000 marchi, che servirono al primo viaggio di Meyer in Egitto e in altri paesi del Vicino Oriente: otto pagine senza numerazione e senza titolo (n. 422 della Bibliografia di Mahrol: *[Dank für die Ehrengabe zum 70. Geburtstage]*), datate «Berlin, den 17. März 1925» (con evidente riferimento al giorno del suo esame di dottorato, cinquant'anni prima: 17 marzo 1875). Lo scritto è importante per la diffusa e precisa descrizione degli studi di Meyer al ginnasio, all'università e da libero docente; particolare attenzione è rivolta, appunto, allo studio delle lingue orientali: peccato che ai suoi tempi – lamentava Meyer – non fosse possibile, a Lipsia, studiare il cinese! Quanto al progetto di una storia generale dell'antichità, si segnala un'importante lettera al padre del 1872 (l'anno in cui Meyer iniziò gli studi universitari); ne cito una parte dalla trascrizione che delle lettere giovanili del fratello ormai illustre fece Antonie Meyer (non senza interventi, innanzitutto di carattere ortografico): «Mein Studium ist die Geschichte des Altertums, die Erforschung desselben in allen Richtungen, in seiner Entwickelung und seinem Verfall, in seinem geistigen Leben und den Anschauungen, den Bestrebungen, die jede Periode desselben bewegten, kurz, die möglichst genaue Erkenntnis dieser ersten Epoche der Entwickelung des menschlichen Geistes. Es unfasst also die ältesten Zeiten ebenso gut wie die späteren. Die Entwickelung der ersten Anschauungen des Menschen, die Entstehung und Ausbildung der Sprache, der Beginn und die Entwickelung geistigen Lebens, die Anfänge und die Ausbildung der religiösen und sittlichen Anschauungen, die Entstehung und allmähliche Ausbildung und Fixierung der Moral, sind Fragen, an deren Beantwortung zu arbeiten ebenso gut meine Aufgabe ist, wie die Untersuchung über die Anfänge, die Blüte und den Verfall der einzelnen Nationen, über die Denkweise und die Ideale, über das Leben der Alten, über die allmähliche Veränderung der alten Anschauungen, die Entstehung neuer, den Verfall und den Untergang der alten Welt, die Keime der neuen; die Erforschung der ältesten Taten und Schicksale der Nationen ist ebenso gut meine Aufgabe wie die der späteren. Wenn Du also die Erkenntnis des gesamten Altertums als meine Aufgabe betrachtest, so wird Dir auch klar sein, wie unentbehrlich dazu die Kenntnis des Sanskrit, des Arabischen, des Hebräischen ist...» (*Nachlaß Ed. Meyer*, 6; anche le considerazioni linguistiche che seguono sono di grande significato: conto di tornare altrove sull'argomento).

passaggio di Meyer da Lipsia a Breslavia nel 1885, a Halle nel 1889, e quindi a Berlino nel 1902, dopo il rifiuto di una chiamata a Monaco nel 1900 [11]. Le preferenze di Meyer andavano alle piccole città universitarie, e a Berlino si trasferì controvoglia:

«Gern gehe ich nicht von hier fort – scriveva nel 1902 da Halle –, und mir graut recht sehr vor Berlin und all seinem Trubel: als mir die Sache angeboten wurde, konnte ich nicht ablehnen» [12].

Più interessanti, perché sconosciute, le notizie sui tentativi compiuti da Meyer per assecondare il gran desiderio che Beloch aveva d'insegnare in Germania: ne consigliò il nome per un posto di straordinario a Friburgo nel 1888 (dopo che era caduta, tre anni prima, la proposta di chiamarlo a Lipsia); e nel 1889 ne caldeggiò la chiamata come suo successore a Breslavia. La commissione della Facoltà propose appunto Beloch al primo posto, Wilcken al secondo, e nessun altro (per semplificare le cose). Ma in forza delle nuove consuetudini introdotte da Althoff, l'onnipotente direttore dell'istruzione universitaria al ministero prussiano [13], la proposta della Facoltà non venne rispettata e fu nominato Wilcken, che del resto Meyer aveva ottimamente giudicato. Si opponevano a Beloch non solo Mommsen e Nissen (e poteva bastare), ma anche le voci che egli intendesse tornare in Germania soprattutto per darsi alla vita politica. È interessante, a questo riguardo, una delle comprensibilmente numerose lettere del 1889, che fa luce su un aspetto caratteristico della personalità di Beloch (finora noto soprattutto per la sua partecipazione alle elezioni tedesche del 1893, nelle liste della Fortschrittspartei [14]), ma anche sulla *forma mentis* politica del

[11] Nel 1887 Meyer aveva rifiutato anche una proposta dell'Università di Tubinga: Althoff (vd. la successiva n. 13) aveva fatto di tutto per trattenerlo in Prussia (com'è noto non dal carteggio, ma da altri documenti: *Nachlaß Ed. Meyer,* 235).

[12] Per dare un'idea concreta anche dello stile e del 'tono' del carteggio, si è fatto ampio ricorso – in questa presentazione – a citazioni dirette, nelle quali sono state rispettate fedelmente tutte le particolarità ortografiche e d'interpunzione dei testi (per il loro puntuale commento si rinvia, di regola, alla futura edizione).

[13] Sulla politica universitaria di Friedrich Theodor Althoff (1839-1908; dal 1882 al 1907 «der entscheidende Mann im preußischen Kultusministerium»: così Fr. SCHNABEL, in *Neue deutsche Biographie,* I, 1953, p. 224) è ora fondamentale B. VOM BROCKE, *Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das «System Althoff»,* in *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs,* hrsg. von P. BAUMGART, Stuttgart 1980, pp. 9-118.

[14] Ne parla lo stesso Beloch nella citata *Selbstdarstellung,* p. 17.

giovane Meyer.

«Du wolltest – scriveva Meyer, dopo aver comunicato di essere stato chiamato a Halle, e che per la successione a Breslavia sarebbe stato proposto *primo loco* Beloch –, Du wolltest wenn Du in Deutschland wärest Dich in die politische Agitation werfen. Nun ist es mir selbstverständlich von dem hier in Betracht kommenden Gesichtspunct aus völlig gleichgültig, welcher Partei Du angehörst u.s.w., sondern es handelt sich für mich nur um die Frage einer richtigen Vertretung des betr. Fachs an meiner Universität. Und da habe ich Dir gegenüber schon früher geäussert und muss es jetzt wiederholen: ich halte es... nicht für richtig wenn ein Beamter, in specie ein Universitätsprofessor, seine Berufspflichten unter seiner politischen Thätigkeit leiden lässt, z.B. sich ins Parlament wählen lässt und Semester lang... keine Vorlesungen hält u.s.w. Und ich bin der Meinung, daß wenn Du in dieser Weise vorgehen wolltest, die Regierung mit Recht sagen könnte: haben wir ihn bloss deshalb aus Italien hergeholt, damit er uns auf alle Weise Opposition macht, und mir völlig berechtigte Vorwürfe machen würde. In summa: Du hast mir einmal gesagt, Du würdest eine Professur in Deutschland lediglich als eine Brücke betrachten um Dich ganz in die politische Agitation zu stürzen. Ist das wahrhaft Deine Meinung und Absicht, so könnte ich es allerdings nicht verantworten, energisch für Dich einzutreten – da ich mich mit dem Nichtwissen ja einmal nicht mehr decken kann».

Attese le circostanze, è comprensibile il tono circospetto della lunga risposta di Beloch, che ad ogni modo chiarisce notevolmente la sua posizione politica di allora:

«Worauf es mir am meisten ankommt, sind sociale Reformen; und in diesem Punkte stehe ich, wie Du weißt, der Fortschrittspartei ebenso fern, wie ich mich mit der Ansicht der Regierung mehr berühre. Außerdem ist mir in der Fortschrittspartei das Judenthum antipathisch ... und die politische Unfähigkeit der Führer ... Andererseits mißfällt mir, wie Du weißt, an den Kartellparteien das sagrifizio dell'intelletto. Ich könnte Dir also jetzt selbst nicht sagen, welcher Partei ich angehöre; wenn ich nach Deutschland käme, würde ich zunächst mich sehr reservirt verhalten, und die Dinge studiren, denn bei längerem Aufenthalt im Auslande verliert man doch das Urtheil über die Sachen, und namentlich die Personen. In der praktischen Politik kommt es sehr viel weniger darauf an, was man absolut für richtig hält, als darauf, was im Augenblick, oder in absehbarer Zeit erreichbar ist... Meine Ideale kennst Du; aber Ideale sind eben in der Regel nicht zu realisiren; wie weit sie zu realisiren sind, hängt ganz von den Umständen ab».

Così rassicurato, Meyer fece quanto era in suo potere a favore dell'amico, come si è detto senza successo. Di Beloch in Germania si sarebbe parlato ancora per la cattedra di Storia antica istituita a Monaco nel 1900 (è probabile che anche questa volta il suo nome fosse stato suggerito da Meyer), ma solo nel 1912 egli poté finalmente essere chiamato a Lipsia; e varrà forse la pena di fare un'eccezione ai termini cronologici che mi ero proposto, e leggere quel che Beloch scriveva allora, ormai quasi sessantenne, a Meyer:

«Es freut mich natürlich, daß es endlich doch noch dazu geworden ist, nachdem ich so lange in Deutschland behandelt worden bin, als ob ich die Pest oder den Aussatz hätte. Aber es hätte eher kommen sollen. Jetzt war es mir doch sehr schwer, fortzugehen, und ein neues Leben anzufangen. Nun, es giebt Dinge, die man nicht ausschlagen kann. Und in Leipzig finde ich ja den weiten Wirkungskreis, den ich mir immer gewünscht habe».

A Lipsia Beloch rimase solo un anno: era ormai troppo tardi per «cominciare una nuova vita». (Come si sa da altra parte [15], a Lipsia aveva incontrato gravi difficoltà soprattutto per il suo antisemitismo, o forse per la presunta origine ebraica che – a giudizio dei più – il suo antisemitismo voleva appunto nascondere. Varie, icastiche espressioni di antisemitismo presenta anche il carteggio, in contesti d'immediato interesse per Meyer: tanto più è curioso, o forse significativo, che Meyer non prenda assolutamente mai posizione nei confronti delle dichiarazioni antisemitiche dell'amico [16]).

3. Delle idee politiche del giovane Beloch (tanto diverse da quelle dell'ultimo Beloch [17]) si sapeva già abbastanza dal suo vivace profilo autobiografico [18]. Di Meyer, invece, non ci sono quasi interventi pubblici, cioè stampati, su questioni politiche prima del 1914 [19] (dopo ce ne sono anche troppi!): tanto più interessanti ap-

[15] O. Th. SCHULZ, in «Bursian's Jahresbericht», LXII, 1936, Bd. 254, pp. 62-65 (nel necrologio di J. Kromayer, che fu il successore di Beloch a Lipsia).

[16] La madre di Eduard Meyer era quasi sicuramente di origine ebraica: cfr. H. LIEBESCHÜTZ, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967, pp. 291-292.

[17] Le sue lettere posteriori alla Prima guerra mondiale fanno, ora, luce sul mutamento di prospettiva politica, già icasticamente attestato dal *Vorwort* del vol. III^2 1 (1922) della *Griechische Geschichte:* «Die erste Auflage dieses Bandes ist in Strassburg erschienen. Ich habe das feste Vertrauen, dass die dritte Auflage wieder in Strassburg erscheinen kann» (cfr. la conclusione della citata *Selbstdarstellung*, p. 27: «Vor allem, ich möchte die Augen nicht schließen, bis ich Deutschland zur alten Herrlichkeit wieder erstanden gesehen habe. Sollte mir das aber auch nicht beschieden sein, so werde ich doch die Überzeugung mit mir nehmen, daß mein Volk sich einmal erinnern wird, daß der Gott, der Eisen wachsen ließ, keine Knechte wollte»). Ma non è certo necessario 'riscoprire' come e quanto la Prima guerra mondiale influisse radicalmente, in senso nazionalistico, su grandissima parte della cultura tedesca.

[18] *Selbstdarstellung*, cit., pp. 16-17.

[19] Cfr. K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, cit., p. 290.

paiono, dunque, le lettere che (come quella citata) lasciano in qualche modo trasparire il carattere politico del giovane Meyer o (come altre) documentano le sue posizioni in ordine a precisi avvenimenti.

In due lettere del 1888 Meyer si ferma a lungo a considerare gli eventi di quell'anno cruciale nella storia della Germania (l'anno della morte di Guglielmo I, il 9 marzo, e della successione di Federico III – il principe liberale già allievo di Ernst Curtius – e poi, il 15 giugno, di Guglielmo II)[20]. La prima delle due lettere è scritta il 22 maggio, cioè verso la fine del brevissimo intermezzo di Federico III, che pur segnò l'inizio della fine di Bismarck. Meyer non aveva esitato a firmare, pur dissentendo dalla forma (come d'uso), un manifesto in favore del vecchio cancelliere; e spiegava:

«Was die Adressenbewegung angeht, so sind diejenige meiner Bekannten, welche mit unterzeichnet haben, von dem an sich ganz richtigen Gedanken geleitet gewesen, daß es eine Schmach wäre, wenn ein Mann wie Bismarck gestürtzt würde ohne daß sich aus dem Volke eine Stimme für ihn erhebe, und daß es sehr billig und sehr nutzlos wäre, ihm nachher eine Condolenzadresse oder etwas ähnliches zu senden»

E ancora: «Ich glaube..., es ist keines der kleinsten Verdienste Bismarcks, daß er den Muth gehabt hat, seinen ganzen Einfluss daran zu setzen, um uns vor Krieg und Anarchie zu bewahren»; così concludeva Meyer, nella successiva lettera del 17 luglio (quando era ormai al potere Guglielmo II), un'ampia analisi politica e storica, direi, delle vicende confuse e contraddittorie durante i 99 giorni di Federico III, che ora egli giudicava sulla base di quanto aveva potuto ricostruire «aus sehr guten Quellen».

E si sarebbe indottti a chiudere sbrigativamente con la banale considerazione che il Meyer politico, quale è generalmente noto, non è nato il 4 agosto 1914, se non imponesse cautela proprio l'analisi di cui si parla, della quale preferisco ancora citare senz'altro alcune espressioni significative:

«Es ist jammervoll daß diese mit so vielen Hoffnungen erwartete Regierung [il regno di Federico III] einen solchen Verlauf nehmen musste, so daß wir ihr Ende und die Rückkehr einer festen kräftigen Regierung [il regno di Guglielmo II] als

[20] Cfr. K.E. BORN, *Von der Reichsgründung bis zum Ersten Weltkrieg*, München 1975, pp. 163-164 (B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*^{9}, III 3, § 52).

Erlösung empfinden mussten. Hätte Kaiser Friedrich wirklich selbst und auf wenige Jahre regieren können, so wäre gewiss manches geschehen was mir antipathisch und unrichtig erschienen wäre; aber das hätte sich ja ruhig ertragen lassen, und es ist ja möglich, daß es unserem Volke zum Segen gereicht wäre».

Ma la conclusione ci ripropone il Meyer politico, che (con le parole di Victor Ehrenberg [21]) «stets der Bürger des wilhelminischen Reiches blieb»: «Wir können – chiudeva Meyer la lunga lettera –, wir können ja jetzt wieder mit Ruhe in die Zukunft blicken. Und im übrigen entschuldige diese διατριβή [22]! Ich freue mich schon auf den Protest, mit dem Du auf dieselbe erwidern wirst». S'impone, dunque, la lettura di parte almeno della risposta di Beloch:

«Der Tod Kaiser Friedrichs ist mir, wie Du Dir denken kannst, sehr nahe gegangen. Er war für mich der ideale Monarch, nur wenn er länger gelebt hätte... Doch wozu speculiren über das, was unwiederbringlich dahin ist [23]. Jetzt seid Ihr Conservativen ja wieder oben auf, ich fürchte so lange bis Euch eine sociale Revolution einmal herunterwirft, und das wäre auch ein Unglück für Deutschland! Von dem deutschen Bürgerthum ist doch nichts mehr zu erwarten».

Anche più immediatamente significativi sono per noi i giudizi politici che fanno tutt'uno con giudizi storici. Così, per esempio, già nella prima lettera del 1885, dedicata in gran parte all'*Attische Politik seit Perikles* di Beloch, Meyer – pur dichiarandosi convertito in molti punti – non era d'accordo su come Beloch aveva giudicato la politica ateniese, in quanto rivolta alla conservazione o alla riconquista del ruolo di grande potenza:

«Athen war doch nunmal die erste Macht und der Vorkämpfer von Griechenland gewesen, und auf derartigen Traditionen darf doch kein Staat ohne weiteres verzichten – so wenig wie Oesterreich seine leitende Stellung in Deutschland und Italien ohne Schwertstreich aufgeben durfte. Und die Makedonier mögen ihrem Ursprung nach Griechen sein..., aber zu den eigentlichen Hellenen zählten sie doch nicht... Aber davon ganz abgesehn, bin ich doch der Meinung, daß Athen die Pflicht

[21] In «Historische Zeitschrift», 143, 1931, p. 511.

[22] Nelle lettere Meyer omette costantemente accenti ed altri segni diacritici delle parole greche, secondo un uso teorizzato p. es. da U.von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen*, Leipzig 1928, p. 253.

[23] A proposito di questa considerazione di Beloch, è curioso rilevare che il più diffuso biografo degli avvenimenti di cui si parla (M. FREUND, *Das Drama der 99 Tage. Krankheit und Tod Friedrichs III.*, Köln-Berlin 1966) pone alla base del suo libro proprio «die Frage..., ob Friedrich III. nicht hätte geheilt und gerettet werden können und ob dann die Weltgeschichte nicht eine andere Bahn genommen hätte» (p. 9): un bell'esempio da aggiungere a quelli studiati da A. DEMANDT, *Ungeschehene Geschichte*, Göttingen 1984 (1985^2).

hatte, seine Stellung nach Kräften zu vertheidigen – wenn seine Mittel dazu nicht reichten, so ging es daran zu Grunde, wie das ja in Wirklichkeit geschehn ist; aber ohne weiteres resigniren durfte es nicht».

La discussione politica fra i due storici ci riporta, insomma, alla loro opera storiografica, che a noi oggi soprattutto interessa, alla quale vuol dunque servire la considerazione dei vari aspetti della loro biografia, quale è illustrata dal carteggio. Abbiamo finora parlato dell'aspetto accademico e di quello politico. Un terzo importante filo conduttore del carteggio è costituito dall'aspetto più propriamente culturale.

4. Il carteggio offre puntuale informazione sui viaggi dei due storici, specialmente di Beloch. Per quanto in particolare riguarda i viaggi di studio, Beloch frequentava sistematicamente gli archivi di mezza Europa per quella storia della popolazione che avrebbe dovuto essere il suo capolavoro (il suo «Lebenswerk», diceva), della quale purtroppo poté essere pubblicata postuma solo la parte relativa all'Italia (i tre volumi della *Bevölkerungsgeschichte Italiens* [24] sono ancora fondamentali, e finalmente si parla di tradurli in italiano). Meyer era assiduo frequentatore di congressi, e dell'Inghilterra, dove madre e fratelli avevano seguito Kuno Meyer, professore a Liverpool dal 1895 al 1911. Specialmente interessanti sono per noi le lettere relative ai viaggi dei due storici in Grecia e in Asia Minore. Sono queste le lettere in cui Beloch, che andava in Grecia quasi ogni anno, si rivela attentissimo osservatore di ogni anche minuta scoperta archeologica, che si faceva poi un dovere di riferire puntualmente a Meyer, con giudizi spesso penetranti, dove è peraltro curiosa la distinzione un po' meccanica, talvolta, fra interesse storico e interesse archeologico (o meglio, sarebbe curiosa, se essa non corrispondesse sostanzialmente allo stato degli studi alla fine del secolo scorso). Nelle analoghe lettere Meyer, che frequentava molto meno le regioni mediterranee [25], si rivela scrittore felice, nell'accezione letteraria ed

[24] I (1937), II (1939, 1965²), III (1961). Sono rimaste inedite le analoghe storie della popolazione di Germania, Francia e Inghilterra. Nella citata *Selbstdarstellung*, p. 18, Beloch ricordava i numerosi viaggi da lui intrapresi per ricerche archivistiche, a partire dal 1884, «durch ganz Westeuropa..., von Spanien bis nach Skandinavien».

[25] Dopo il soggiorno a Costantinopoli del 1875-76, in qualità di precettore del figlio del console inglese, Sir Philip Francis, Meyer fece due lunghi viaggi rispettivamente nel 1884 (Italia e Grecia) e nel 1887-88 (Italia, Grecia, Asia Minore); poté, infine,

umana del termine. Egli sa delineare rapidamente descrizioni vivaci di persone ed ambienti, nel gusto – si direbbe – della *Reiseliteratur* ottocentesca. Ma, come l'esperienza politica (si è visto), anche l'esperienza geografica appare chiaramente vissuta in funzione del prevalente interesse storico:

«Mir hat... die Reise in Griechenland [il viaggio del 1884] sehr viel genutzt; von der Kleinheit der Dimensionen, dem Charakter des Landes und der materiellen Grundlage und Gestaltung einer griechischen πόλις kann man sich doch ohne Anschauung nur schwer einen lebendigen Begriff machen» [26].

Considerazione non propriamente nuova, ma riscattata – nel contesto – dall'entusiasmo della scoperta personale, in quello che era stato il suo primo viaggio in Grecia. Un secondo, più lungo viaggio in Grecia Meyer fece nel 1887-88, passando anche questa volta dall'Italia. Da Roma proseguì per la Grecia, accompagnato da Beloch fino a Costantinopoli (e da allora nelle lettere si passa al 'tu' [27]). Quindi proseguì da solo per l'Asia Minore:

«Pergamon, Mitylene und Troas, sowie Sardis – scriveva poi all'amico –, stehen mir immer mit voller Lebendigkeit vor Augen. Daß ich nicht nach Assos gekommen bin, bedaure ich noch immer».

Se queste escursioni storico-geografiche interessano, ovviamente, come presupposto di un aspetto fondamentale dell'attività scientifica dei due storici, le molteplici connessioni di questa con il mondo degli studi sono illustrate dai riferimenti a studiosi precedenti (come a Boeckh e a Grote: è dichiarata l'esigenza di superare ormai la storia economica dell'uno [28] e la storia puramente po-

visitare Egitto e Palestina, Fenicia e Creta nel 1925-26 (vd. la precedente n. 10). Sui viaggi di Meyer nelle regioni mediterranee rinvio alla specifica relazione che sto preparando per il convegno di Bad Homburg (novembre 1987).

26 Nella lettera del 17 maggio 1885. (Il viaggio del 1884 era stato intrapreso in preparazione del vol. II della *Geschichte des Alterthums,* principalmente dedicato alla storia greca fino alle guerre persiane).

27 Una lettera di Beloch da Atene, nel 1905, ricordava all'amico la sera di diciotto anni prima (del 1887, appunto), «wo wir am Σύνταγμα [la nota piazza di Atene] Brüderschaft tranken».

28 Era, appunto, intesa a sostituire la *Staatshaushaltung der Athener* di Boeckh la *Wirtschaftsgeschichte Athens,* che Beloch stese durante l'internamento a Siena (dalla fine del 1917 all'inizio del 1919), «um die Zeit zu töten» (*Selbstdarstellung,* cit., p. 26), ma non portò a compimento. L'opera sarà, almeno in parte, pubblicata da Carmine Ampolo, che intanto ne ha presentato un capitolo in «Opus», IV, 1985, pp. 7-28.

litica dell'altro), ma soprattutto contemporanei. Per quanto riguarda Meyer, ricorderò almeno i notevoli spunti polemici contro Bücher e Delbrück, Niese e Seeck, Duncker e Kirchhoff; i bei giudizi zu Wilcken e Wissowa; le discussioni con Carl Robert e Wilamowitz; e non starò ad elencare un'altra dozzina di nomi, che pur orientano intorno ai rapporti personali di Meyer con il mondo accademico tedesco. Quanto a Beloch, la sua ben nota *verve* polemica, ma anche il suo acuto spirito critico trovano nelle lettere – com'era da attendersi – il terreno più favorevole. Proponeva, per esempio, la soluzione di un problema (in una lettera del 1888), precisando: «nach meiner Ansicht – die dadurch gestützt wird, daß Holm das Gegentheil meint». O, a proposito di un articolo di Kornemann (in una lettera del 1898): «Wir müssen doch antworten, sonst glaubt der Mensch schließlich noch, er hätte etwas verständiges gesagt». L'uomo era fatto così. Ma, accanto a questi inconfondibili tratti del suo spirito caustico, ci sono giudizi storiograficamente più rilevanti: «Es ist eine wahre Schande – scriveva già nel 1886 –, daß wir uns noch immer mit Büchern von Curtius und Busolt behelfen müssen»; la rilevanza del giudizio s'identifica, ovviamente, con la conseguente attuazione dell'esigenza storiografica in esso espressa: «und Curtius ist seitdem nicht wieder aufgelegt worden», poteva affermare Beloch 40 anni più tardi, con orgoglio ma anche con verità, ricordando – nel suo profilo autobiografico [29] – il successo incontrato subito dai primi due volumi della sua *Griechische Geschichte* [30].

Di più specifico interesse per la genesi dell'attività scientifica dei due storici si rivelano lettere come – per esempio – quelle del 1891, che registrano le loro immediate impressioni e reazioni alla pubblicazione della Ἀθηναίων πολιτεία: in particolare, la soddisfazione per la conferma che ricevevano non poche loro ipotesi, specialmente di Beloch, e la polemica contro quanti negavano l'attribuzione dell'opera ad Aristotele. Ad essa Meyer dedicò su-

[29] *Selbstdarstellung*, cit., p. 16.

[30] Il giudizio di vari recensori, che Beloch avesse fatto per la storia greca arcaica quel che Niebuhr per la romana, rendeva giustizia al programma da Beloch stesso più volte esposto nelle lettere, p. es. in una del 2 gennaio 1889: «Die ganze auf der Sage gegründete griechische Urgeschichte muß so gründlich zerstört werden, wie seit Niebuhr die römische Königsgeschichte zerstört worden ist». Altro pressoché unanime riconoscimento dei recensori riguardava, in prospettiva più generale, il posto finalmente riconosciuto all'aspetto economico della storia greca.

bito un corso (come molti altri colleghi, del resto); su di essa intendeva anche scrivere, ma non subito: «ich warte ruhig ab, bis die grosse Fluth die sich über dasselbe zu ergissen beginnt, vorüber ist, und will dann sehen, ob mir nachher noch etwas zu sagen übrig bleibt» [31].

Presupposti, connessioni, genesi – si è detto – dell'attività scientifica dei due storici. Ma di essa le lettere permettono soprattutto di seguire da vicino lo svolgimento: per quanto riguarda Meyer, il sicuro procedere della *Geschichte des Alterthums* e, per esempio, l'entusiasmo per i risultati conseguiti già nel 1888 in ordine alla storia della saga greca, o la ferma consapevolezza, in una lettera del 1892, «über die Entwickelung des älteren griechischen Staates ... mehr ermittelt und ausgeführt zu haben, als bisher irgend jemand gemacht hat – ich bin sehr begierig was für eine Aufnahme diese Abschnitte finden werden». Spesso si fermava a commentare le varie fasi del suo lavoro:

«Gegenwärtig – scriveva il 20 aprile 1891 – sitze ich an einer Darstellung der staatlichen, socialen und öconomischen Verhältnisse des griechischen Mittelalters – diesen Terminus kann ich nicht entbehren [32] – und hoffe viel hübsches gefunden zu haben. Ich habe mich dabei in manche ökonomischen Dinge und vor allem auch in Partien der älteren deutschen Geschichte, die mir bisher noch ziemlich fremd waren, tiefer einarbeiten müssen; ich hoffe aber das soll der griech. Geschichte, die eine derartige Behandlung sehr brauchen kann, zu Gute kommen».

Analogo contributo offre il carteggio per la *Griechische Geschichte* di Beloch. Così, brevemente, a proposito del II volume (in una lettera del 25 marzo 1895):

«Die politische Geschichte wird selbstverständlich den größten Raum einnehmen, was ich in gewissem Sinne bedauere, aber die Leute verlangen es nun doch einmal von einer griechischen Geschichte, übrigens ist ja auch wirklich die politische Geschichte in der Geschichte des IV. Jahrh. die Hauptsache».

E ancora (il 31 dicembre dello stesso anno):

«Natürlich wird diesmal die politische Geschichte den größten Raum einnehmen. Es kommt ja dabei im einzelnen vieles heraus, aber daran liegt schließlich sehr wenig; die Hauptsache ist, daß die Geschichte des IV. Jahrh. einmal nicht vom athenisch-demokratischen, sondern vom panhellenischen Standpunkte aus dargestellt wird, und die großen geistigen Strömungen ins rechte Licht treten. Im Mittelpunkt des

[31] A giudicare dalla bibliografia di Marohl, non rimase nulla! (Se ne parla ovviamente nella *Geschichte des Alterthums,* a partire dal vol. II).

[32] Cfr. più avanti, p. 217-218.

ganzen steht natürlich Philipp; und Du wirst sehen, daß ich der Monarchie auch gerecht werden kann».

Come e quanto tutto ciò possa servire alla più profonda comprensione della *Geschichte des Alterthums* e della *Griechische Geschichte,* non si potrebbe dir meglio che con le parole di Goethe (se è lecito scomodarlo in una circostanza come questa): che, per comprendere appieno le grandi opere, è necessario non solo averle viste compiute, ma anche averle spiate nella loro formazione [33].

Esempi di questo genere potrebbero essere moltiplicati, se si pensa che nel carteggio i due storici non parlano solo della *Geschichte des Alterthums* e della *Griechische Geschichte,* ma un po' di tutti i loro scritti di quegli anni fervidi di attività. Per l'odierna sensibilità storiografica è particolarmente interessante la genesi dei fondamentali e innovatori studi demografici, sociali ed economici, per esempio del famoso *Vortrag* di Meyer alla Frankfurter Historikerversammlung dell'aprile 1895: *Die wirthschaftliche Entwickelung des Alterthums* [34].

«Ich möchte dabei – scriveva Meyer nel marzo di quello stesso anno – gegen den Unsinn der über diese Dinge seitens der Nationalökonomen so vielfach als sichere Thatsache verkündet wird, einmal ernstlich opponiren. Doch wie es scheint, machen die Historiker es ebenso schlimm; was ich bis jetzt von Seecks Gesch. des Untergangs der antiken Welt gelesen habe... scheint mir ganz wüst und verschroben zu sein, und ich werde mich wohl damit auch auseinander setzen müssen».

E commentava: «Du siehst ich habe ein Modethema gewählt». Un tema tanto alla moda da essere quasi subito tradotto in russo (nel 1898) da Michail Osipovič Geršenzon, il noto intellettuale di origine ebraica, che poi tradusse anche la *Griechische Geschichte* di Beloch [35].

La traduzione russa della *Wirthschaftliche Entwickelung des Alterthums* tanto più merita di essere ricordata, in quanto non compresa nella citata bibliografia di Heinrich Marohl, che pur co-

33 La sentenza di Goethe mi è nota solo indirettamente da una citazione di Stefan Zweig *(Die Welt von gestern)*: «das berühmte Wort Goethes, daß man die großen Schöpfungen, um sie ganz zu begreifen, nicht nur in ihrer Vollendung gesehen, sondern auch in ihrem Werden belauscht haben muß».

34 Da ultimo in *Kleine Schriften,* I^2, Halle 1924, pp. 79-168.

35 Cfr. L. Polverini, *Di una traduzione russa della 'Griechische Geschichte' del Beloch,* in «Critica storica», XVI, 1979, pp. 521-544; in particolare, sul traduttore, pp. 522-526 (e 541-544: testo della sua prefazione).

nosce le traduzioni russe degli analoghi saggi sulla schiavitù e sulla teoria della storia (altre traduzioni russe di scritti di Meyer sfuggite a Marohl sono quelle degl'importanti articoli pubblicati nel *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [36]). Il successo degli scritti di Meyer continuò in Russia anche dopo la rivoluzione, come provano le ristampe delle traduzioni citate (la traduzione della *Wirthschaftliche Entwickelung*, per esempio, ebbe nel 1923 una quarta edizione); e – rinverdito forse dal viaggio di Meyer in Russia nel 1925 [37] – sopravvisse anche alla svolta staliniana, come mostrano – ancora nel 1938 – significativi giudizi nella «Bol'šaja sovetskaja enciklopedija» [38] e nel «Vestnik drevnej istorii» [39]. Anche la traduzione russa della *Griechische Geschichte* di Beloch – per restare nello spirito delle vite parallele – ebbe larghissima diffusione, specialmente in una seconda edizione senza note apparsa nel 1905 [40]. Il successo russo di Meyer e di Beloch si spiega

[36] Insieme con altri articoli apparsi nella stessa opera (p. es. quello di Max Weber sui rapporti agrari nell'antichità) furono raccolti nel 1899 in un significativo volume: *Ocerki iz ekonomiceskoj i social'noj istorii drevnego mira i srednich vekov* [Saggi di storia economica e sociale del mondo antico e del medioevo].

[37] Cfr. Ed. MEYER, *Das neue Rußland. Eindrücke von der Jubiläumsfeier der russischen Akademie der Wissenschaften*, in «Deutsche Rundschau», LII, 1925, Bd. 205, pp. 101-118. Meyer parla a Beloch di questo viaggio nella sola delle lettere conservate successiva al 1902. La lettera del 27 maggio 1926 – ringraziamento per l'invio della *Römische Geschichte* di Beloch (per questa ragione era finita fra le recensioni dell'opera) – è di notevole e vario interesse: oltre che del viaggio in Russia, Meyer riferisce all'amico del viaggio in Egitto ecc. nel 1925-26, e delle legioni fasciste che aveva visto sfilare a Milano in una tappa iniziale di tale viaggio (28 ottobre 1925)!

[38] XXXVIII, 1938, pp. 676-677.

[39] Nel quadro di un dibattito promosso dalla rivista sulle storie generali dell'antichità, in vista di una storia sovietica dello stesso periodo, così poteva concludere il suo intervento S.I. PROTASOVA, *Istorija drevnego mira v postroenii Ed. Mejera* [La storia del mondo antico nella ricostruzione di Ed. Meyer], in «Vestnik drevnej istorii», 1938, 3, pp. 298-313: «La Storia dell'antichità di Ed. Meyer rappresenta il lavoro conclusivo della scienza borghese della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo. Nonostante i molteplici tentativi nella Germania contemporanea di accaparrare Meyer alla 'scienza' fascista, rimaneggiandolo, la vecchia opera dell'eminente scienziato tedesco deve essere studiata nel nostro lavoro e rivoltata contro i falsificatori della storia». Va detto che la Protasova era stata allieva, oltre che di Rostovzev, anche di Meyer, a Berlino (cfr. ora H. HEINEN, *G. Vernadskys Notiz zum 60. Geburtstag vom M.I. Rostovtzeff*, in *Studien zur alten Geschichte S. Lauffer dargebracht*, hrsg. von H. KALCYK - B. GULLATH - A. GRAEBER, II, Roma 1986, in particolare p. 391 e n. 27).

[40] Cfr. «Critica storica», XVI, 1979, p. 522 e n. 7, 544 n. 9.

certo principalmente – e per questo valeva la pena di ricordarlo – con l'importanza che ha nelle opere citate la problematica economico-sociale, quella che appunto caratterizzava profondamente la storiografia russa sul mondo antico già prima, molto prima della rivoluzione [41]. Sicché, per esempio, Rostovzev ha radici ben più profonde di quanto comunemente si ritenga nel tessuto storiografico del suo paese.

5. Ma non è ora il momento di approfondire il pur interessante capitolo della fortuna russa dei due storici, tanto più che resta ancora da presentare l'aspetto scientificamente più importante del carteggio. Mi riferisco alla serie di giudizi critici che, con franchezza di linguaggio ed approfondimento dei problemi, ciascuno dei due storici esprime nelle lettere intorno agli scritti dell'altro. La presentazione del carteggio avrebbe, forse, potuto essere utilmente limitata a questo solo aspetto, se esso non fosse proprio per il suo carattere specialistico e tecnico il più difficile da sintetizzare in un'esposizione orale. La puntuale e documentata discussione delle ricerche demografiche che i due storici conducevano contemporaneamente sugli stessi argomenti dà, per esempio, un contributo fondamentale (a mio parere) alla più precisa valutazione di quelle ricerche, cioè dei loro metodi, risultati ed autori [42]. L'immediata e recisa critica di Meyer al famoso saggio di Beloch sulla *Dorische Wanderung* del 1890 sarebbe tutta da leggere e commentare, così come – del resto – l'immediata risposta di Beloch [43]. I giudizi più vistosi si riferiscono, ovviamente, alle opere in volume [44].

Mi limiterò anche questa volta all'esempio più significativo. Nel 1893 apparvero a pochi mesi di distanza il I volume della *Griechische Geschichte* di Beloch e il II volume della *Geschichte des*

[41] Dopo quanto ho osservato nel citato volume di «Critica storica», specialmente pp. 537-539, cfr. ora H. HEINEN, *G. Vernadskys Notiz*, cit., pp. 382-383.

[42] I riferimenti del carteggio alle ricerche demografiche sono analizzati da L. GALLO, in *Aspetti della storiografia di Giulio Beloch*, a cura di L. POLVERINI, Perugia (in corso di pubblicazione).

[43] Lettere, rispettivamente, del 31 dicembre 1890 e dell'11 gennaio 1891.

[44] Quelle apparse negli anni a cui si è voluto limitare la presentazione del carteggio sono elencate nelle precedenti nn. 2 e 3.

Alterthums, principalmente dedicato alla storia greca fino alle guerre persiane [45]. Il giudizio di Meyer sul volume di Beloch è noto dalla fondamentale recensione nel «Literarisches Centralblatt für Deutschland» [46]. Tanto più interessante è, dunque, l'interpretazione per così dire autentica della recensione, che egli dava all'amico:

«Ich habe mich bemüht, Übereinstimmungen wie Gegensätze zwischen uns möglichst scharf und principiell zu formuliren und die Differenzen der Auffassung zwar nicht zum Austrag zu bringen... aber zu klären und auf ihre Wurzeln zurückzuführen. In Anlage und Form gefällt mir Dein Buch sehr gut, und im allgemeinen ist der Standpunct von dem Du die Fragen angreifst ja auch der meine. Was ich zu tadeln habe, ist Dir längst bekannt: Du bist mir zu radical, und in Folge dessen consequenter als man meiner Meinung nach in der Geschichte sein darf; Du siehst die Probleme vielfach zu einfach an und construirst daher meiner Meinung nach zu viel [47]. Das wird durch die im übrigen sehr markante und lebensvolle Disposition Deines Buches noch gesteigert, welche grosse Perioden zusammenfasst, und innerhalb derselben die einzelnen Stadien der Entwickelung und die Unterschiede der Epochen, wie ich glaube, nicht genügend hervortreten lässt [48]. Dazu kommt unsere viel discutirte Differenz betreffs der Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte, und die verschiedene Auffassung der Geschichte des 5ten Jhdtes, speciell des Themistokles und Perikles, bei denen ich längst zum thukydideischen Standpunkt zurückgekehrt bin. Doch ich will meine Recension hier nicht wiederholen. Ich würde von Dir, wenn Du mein Buch zu besprechen hättest, gerade die umgekehrten Angriffe erwarten. Das entscheidende Wort müssen andere, oder vielmehr der weitere Fortgang der Wissenschaft sprechen; jedenfalls werden ja immer die beiden Auffassungen neben einander bestehen bleiben und sich gegenseitig fördern und so zur Vertiefung der Erkenntniss helfen müssen» [49].

[45] Nello stesso anno uscirono anche G. BUSOLT, *Griechische Geschichte,* I, Gotha 1893², e U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen,* Berlin 1893 (la seconda opera fu recensita da Meyer insieme con quella di Beloch).

[46] 1894, cc. 109-114 (per ragioni di spazio la recensione a Beloch era stata separata da quella a Wilamowitz: cc. 75-81).

[47] Già nel *Vorwort* del I volume della *Geschichte des Alterthums* Meyer aveva fissato il criterio, a cui si sarebbe poi sempre sostanzialmente attenuto: «In der Geschichte ist überall, wo wir keinen festen Boden unter den Füssen haben, ein zu wenig besser als ein zu viel»!

[48] Si pensa a quel che Meyer avrebbe poi scritto nel *Vorwort* del IV volume della *Geschichte des Alterthums:* «Der geschichtliche Stoff trägt eben auch die Form seiner Darstellung in sich selbst; nicht wir gestalten ihn, sondern er gestaltet sich in uns».

[49] I due volumi furono in effetti recensiti congiuntamente, p. es. da I. BRUNS (poi in *Vorträge und Aufsätze,* München 1905, pp. 32-47).

L'importante lettera di Meyer è del 28 dicembre 1893. L'altrettanto importante risposta di Beloch, da Roma, è del 1° gennaio 1894 [50]. In essa Beloch spiega la sua posizione metodologica: «Du meinst, ich wäre zu consequent, aber ich habe immer gemeint, die wissenschaftliche Forschung bestände gerade darin, alle Probleme consequent bis zu Ende durchzudenken». Nella stessa lettera Beloch presenta una puntuale analisi critica del II volume della *Geschichte des Alterthums,* tanto più interessante in quanto la prevista recensione non risulta pubblicata; per esempio:

«Was die erste Hälfte des Bandes angeht, so habe ich den Eindruck, daß Du während der Arbeit viel gelernt hast, und in Folge dessen der Plan und die Ausführung nicht mehr ganz zu einander stimmen. Wenn man, wie Du es thust, die ganze legendärische Tradition verwirft, und nur noch Homer die Monumente und Rückschlüsse gelten läßt, muß man consequenter Weise nicht nur die boeotische Wanderung sondern die Wanderungssagen überhaupt verwerfen... Auch Deiner Periodisirung kann ich nicht zustimmen: das VII. ist vom VI. Jahrh. nicht zu trennen, schon darum, weil der Fortschritt in der Entwickelung in den verschiedenen Theilen der griech. Welt nicht zur gleichen Zeit eingetreten ist... Der Ausdruck 'griech. Mittelalter' ist überhaupt sehr gefährlich, und kann zu ganz falschen Analogien verleiten, denn das europäische Mittelalter, so barbarisch es war, ruhte doch auf dem Grunde der antiken Civilisation, während dem 'griech. Mittelalter' keine höhere Civilisation vorangegangen ist».

Almeno su questo punto la risposta di Meyer è facilmente prevedibile:

«Den Ausdruck 'Mittelalter' habe ich allerdings auch aus dem Grunde gewählt, weil ihm eine nach manchen Richtungen höher entwickelte Cultur meiner Meinung nach in der mykenischen Epoche vorangegangen ist; Du siehst ich scheue vor der Consequenz um deretwillen Du ihn vermisst, durchhaus nicht zurück» [51].

A Meyer stava particolarmente a cuore il concetto di Medioevo ellenico, anzi la categoria storica di Medioevo, come avrebbe chiarito – da ultimo – nella notissima analisi del libro di Spengler:

«Wenn wir jetzt z.B. von 'Mittelalter' reden, so verstehen wir darunter nicht mehr die Epoche zwischen dem Absterben des römischen Reichs und der Reformation, sondern einen in seiner Eigenart scharf charakterisierten Kulturzustand, der sich in einer bestimmten Epoche der Kulturentwicklung gleichartig bei den verschieden-

[50] Nelle varie esposizioni orali del testo, la scontata battuta sull'efficienza delle regie poste, in confronto alle attuali, ha normalmente divertito gli ascoltatori tedeschi più degl'italiani. (Chi ha pratica di carteggi dell'epoca sa bene che il caso citato nel testo è tutt'altro che sorprendente; per un esempio analogo dallo stesso carteggio, Beloch risponde il 2 gennaio 1889 ad una lettera di Meyer del 30 dicembre!).

[51] Lettera del 22 gennaio 1894.

sten Völkern vorfindet – ob man den Terminus für passend gewählt hält oder durch einen anderen ersetzen will, ist dafür gleichgültig» [52].

Per dare un'idea concreta del carteggio Beloch-Meyer, ho cercato per quanto possibile di far parlare le lettere stesse, in ogni caso molto più interessanti di quel che io avrei potuto dire. Poiché le citazioni dirette riguardano una ventina delle 86 lettere, è evidente quanto sommaria e per ciò stesso arbitraria sia stata questa presentazione. La limitazione più grave è, ad ogni modo, rappresentata dall'inopportunità, anzi impossibilità di un'analisi critica delle innumerevoli questioni scientifiche affrontate dai due storici in un continuo dibattito, che è perlopiù puntuale e concreto, cioè documentato. Si tratta, dunque, di un dibattito interessante non solo per la storia della scienza, ma per la scienza stessa, cioè per lo studio di problemi ancora vivi nella ricerca, in qualche caso molto più vivi oggi di quanto non fossero al tempo in cui i due storici li dibattevano. È chiaro che quest'aspetto del carteggio – a mio giudizio il più importante – potrà trovare adeguata presentazione solo nell'edizione commentata, che io mi auguro di fornire ormai presto.

E tuttavia (concludendo) una lettura limitata all'aspetto, per così dire, tecnico del carteggio sarebbe indubbiamente riduttiva, non tanto per la presenza dei temi di più ampio respiro di cui si è fornito qualche esempio, quanto per il significato generale che al carteggio si può riconoscere nel quadro della *Altertumswissenschaft,* più precisamente della storiografia sul mondo antico fra Otto e Novecento, al culmine di un percorso che solo in parte è ancora il nostro, che tanto più dunque noi dobbiamo ripensare storicamente. In fondo, quello che noi chiamiamo lo studio 'scientifico' della storia antica è un fenomeno culturale recente, un fatto di poche generazioni. In Germania, la prima generazione è quella di Niebuhr, ovviamente, la seconda quella di Mommsen, la terza è appunto quella di Eduard Meyer, perfettamente contemporanea alla prima generazione italiana, rappresentata dagli allievi italiani di Mommsen, ma soprattutto da Beloch, che con la sua «scuola romana» (come la definirono i Tedeschi) diede il contributo decisivo all'affermazione in Italia dei nuovi metodi di ricerca elaborati in Ger-

[52] Ed. MEYER, *Spenglers Untergang des Abendlandes,* Berlin 1925, pp. 9-10.

mania. Non ho intenzione ora di proseguire l'indagine genealogica. Voglio solo rilevare tutta una serie di notizie che nelle lettere di Beloch si riferiscono al mondo accademico o editoriale italiano, con i problemi di sempre; alle polemiche o ai convegni che anche allora naturalmente 'animavano' l'Italia scientifica; ai colleghi e agli allievi, e ai loro scritti; ai frequenti viaggi come commissario nei più remoti angoli d'Italia, che servivano a Beloch per mettere a punto una nuova geografia storica dell'Italia antica, ecc.: tutte queste notizie, in sé scarsamente significative, mostrano nel loro insieme e ricordano ad ogni passo quali profonde radici avesse posto Beloch – nonostante tutto – nel paese di cui alla fine sarebbe divenuto cittadino [53]. Il carteggio Beloch-Meyer, che potrebbe apparire (e, certo, in grandissima parte è) un discorso interno alla scienza tedesca, si rivela così anche un documento di prim'ordine per la fase decisiva dell'incontro fra la storiografia tedesca e la storiografia italiana sul mondo antico. Valeva forse la pena di segnalare anche tale aspetto del carteggio, in una sede come questa, istituzionalmente deputata all'indagine delle più diverse manifestazioni dei rapporti fra Italia e Germania [54].

[53] Con decreto del 20 dicembre 1923, quando la cittadinanza era a Beloch ormai indispensabile per riprendere l'insegnamento.

[54] È sembrato opportuno lasciare a questa presentazione del carteggio Beloch-Meyer la forma in cui venne letta a Trento il 2 settembre 1986. I temi affrontati in questa sommaria presentazione troveranno adeguato svolgimento nell'edizione delle lettere (e nella prevista Introduzione).

Ernst Curtius und Jacob Burckhardt. Zur deutschen Rezeption der griechischen Geschicte im 19. Jahrhundert

von *Karl Christ*

Am 15. April 1872 schreibt Ernst Curtius aus Berlin an seinen Bruder Georg:

«Ich wurde aus meiner Ferienmuße plötzlich herausgerissen, indem der Minister mich bat, einen Versuch zu machen, Jacob Burckhardt in Basel für Berlin zu gewinnen. Ich hatte von Anfang an wenig Hoffnung und konnte auch den in seiner Vaterstadt festgewachsenen Mann durch keine Beredsamkeit lösen, obwohl er in jüngeren Jahren große Lust gehabt hätte, nach Berlin zu kommen. An sich war der Verkehr mit dem originellen Manne nicht unerfreulich. Ich mußte seine Gründe ehren, und wir schieden als die besten Freunde»[1].

Diese Begegnung zwischen Ernst Curtius und Jacob Burckhardt ist uns bekanntlich auch von der anderen Seite her geschildert worden, von Burckhardt, der sich zunächst vergeblich bemüht hatte, den ganzen Vorgang, wie er schreibt, «um Curtii willen» geheim zu halten [2]. Geschildert wurde der Vorgang aber auch von Heinrich Gelzer, der die Zusammenkunft der beiden Gelehrten arrangierte, in seinen *Erinnerungen an Jacob Burckhardt als Mensch und Lehrer* [3]. Die von Gelzer vermittelte persönliche Begegnung der beiden Männer, Burckhardts Ablehnung der Ranke-Nachfolge, die dann einige Zeit später zu Treitschkes Berufung nach Berlin

[1] *Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen*, hrsg. von F. CURTIUS, Berlin 1903, S. 619. Am 24.8.1864 hatte Curtius nach der Ferienlektüre von Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* seinem Bruder über dieses Werk geschrieben, daß es, «wie alle Burckhardtschen Sachen, mir zu modern gepfeffert ist, aber in hohem Grade anregend und lehrreich» (*ibidem*, S. 569).

[2] J. Burckhardt an J. Oeri, Sohn, Basel 17.5.1872 = J. BURCKHARDT, *Briefe*, hrsg. von M. BURCKHARDT, Basel 1963, V, S. 162 f.; J. Burckhardt an Fr. von Preen, 28.6.1872 = *Briefe*, V, S. 170 f. – Vergleiche zum Vorgang auch den Kommentar von M. Burckhardt, *ibidem*, S. 371, 377, sowie W. KAEGI, *J. Burckhardt. Eine Biographie*, Basel 1967, IV, S. 30 ff.

[3] H. GELZER, *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1907, S. 360 f.

führte [4], all dies hat gleichsam symbolischen Charakter. Dies gilt vor allem dann, wenn berücksichtigt wird, daß Burckhardt damals, im April 1872, seine berühmte, erstmals im Sommersemester jenes Jahres gehaltene Vorlesung über *Griechische Kulturgeschichte* vorbereitete, eine Vorlesung, welche übrigens rund ein Drittel aller Studenten der Universität Basel anzog [5].

Es waren zwei in vielfacher Hinsicht sehr verschiedenartige Männer, die damals in Basel zusammentrafen. Ernst Curtius, der fünf Jahre zuvor den dritten Band seiner *Griechischen Geschichte* abgeschlossen hatte und der seit 1868 als Professor der Archäologie, Archäolog des Museums, später dann auch als Direktor des Antiquariums und als Sekretär der Akademie in Berlin wirkte, ein Gelehrter, der vor allem aber als ehemaliger Gouverneur des preussischen Kronprinzen über engste Kontakte zum neuen Kaiserhause verfügte und der drei Jahre später dann auch die schon lange geplanten Ausgrabungen in Olympia beginnen sollte, auf der einen Seite. Auf der anderen Jacob Burckhardt, der 1858 als Professor für Geschichte nach Basel zurückgekehrt war, vor allem durch die 1853 veröffentlichte *Zeit Constantins des Großen,* den schon zwei Jahre später publizierten *Cicerone* und nicht zuletzt durch die 1860 erschienene *Kultur der Renaissance in Italien* Aufsehen erregt hatte, ein Gelehrter, welcher innerhalb der Altertumswissenschaft insgesamt gesehen jedoch noch immer in erster Linie als eine originelle Basler Lokalgröße galt, deren geistiger Rang damals nur von wenigen erkannt war. Burckhardts *Griechische Kulturgeschichte* sollte erst posthum zwischen 1898 und 1902 erscheinen, das heißt zu einem Zeitpunkt, da Curtius' Darstellung bereits ihre sechste Auflage erreicht hatte.

[4] Auswertung der Akten durch F. Kaphahn, *J. Burckhardt und die Wiederbesetzung von Rankes Geschichtsprofessur an der Universität Berlin,* in «Historische Zeitschrift», 168, 1943, S. 113-131.

[5] Aus der reichhaltigen Literatur seien lediglich hervorgehoben: A. Momigliano, *Introduzione alla Griechische Kulturgeschichte di Jacob Burckhardt,* in *Secondo contributo alla storia degli studi classici,* Roma 1984^2, S. 283-298; W. Kaegi, *J. Burckhardt. Eine Biographie,* Basel 1982, VII; W. Kaegi, *Einführung in die 'Griechische Kulturgeschichte',* in J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte, Taschenbuchausgabe,* München 1977, I, S. VII-LV; K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff,* Darmstadt 1979^2, S. 74 ff.; W. Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt,* Göttingen 1974; R. Stadelmann, *Jacob Burckhardts Griechische Kulturgeschichte,* in «Die Antike» 7, 1931, S. 49-69.

Der Erfolg der *Griechischen Geschichte* von Ernst Curtius war stupend; er übertraf zunächst selbst denjenigen der *Römischen Geschichte* von Theodor Mommsen. Doch schon in der wilhelminischen Epoche brach die Curtius-Rezeption jäh und endgültig ab. Während Mommsens Werk weitere Auflagen erlebte und 1902 mit dem ersten deutschen Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet wurde, während Burckhardts *Griechische Kulturgeschichte* nach einer anfänglichen Stagnation immer neue Generationen von Lesern fand, wurde Curtius nie mehr nachgedruckt. Ganz so einfach, wie Beloch es darstellte, der triumphierend konstatierte, daß nach dem Erscheinen seiner eigenen *Griechischen Geschichte* Curtius «nicht wieder aufgelegt worden» [6] sei, liegen die Dinge freilich nicht. Aber es ist verständlich, daß sich die Generation eines Eduard Meyer [7] und Beloch [8], eines Wilamowitz und Pöhlmann [9] in erster Linie von dem so erfolgreichen Curtius distan-

[6] K.J. BELOCH, in *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1926, II, S. 16.

[7] «Curtius und Duncker haben die griechische Geschichte ungefähr in derselben Weise geschrieben wie Ephoros, nur daß bei Duncker eine nüchterne, bei Curtius eine phantastische, oft zu unklarer Auffassung führende Behandlung der Dinge vorherrscht...» Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums,* hrsg. von H.E. STIER, Essen 1984^9, V, S. 227 f.

[8] «Das Buch ist getragen von warmer Begeisterung über die ästhetische Seite des Griechentums, aber historische Kritik lag dem Verfasser fern, politisches Verständnis fehlte ihm ganz, und an der wirtschaftlichen Entwicklung ging er achtlos vorüber. Gleichwohl hat das Werk großen und durchschlagenden Erfolg gehabt, es hat Auflage um Auflage erlebt... und ist in die meisten Kultursprachen übersetzt worden. Das zeigt einerseits, wie lebhaft das Bedürfnis nach einer lesbaren Darstellung der griechischen Geschichte empfunden wurde, und andererseits, wie geringe Anforderungen man damals an ein Werk dieser Art stellte». K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte,* Berlin 1926^2, I/2, S. 11. Die Übersetzungen, die Beloch anspricht, erfolgten ins Englische (A.W. Ward, 1870 ff.), Italienische (Gius. Müller - G. Oliva, 1876, ff.) und Französische (Bouché-Leclerq, 1880 ff.).

[9] «Diese durchaus unpolitische Geschichtsschreibung ist so recht – und zwar gerade in dem, was sie so wirksam gemacht hat – der Ausdruck der Stimmung, mit der das vormärzliche Deutschland die griechische Geschichte ansah. Sie ist» – wie Wilamowitz treffend bemerkt hat (*Staat und Gesellschaft der Griechen,* S. 377) – «ein Werk der isokratischen Stilrichtung, welche die Geschichte unter die epideiktische Beredsamkeit zählt, bestimmt, das Edle zu loben, das Schlechte zu tadeln, und zu dieser panegyrischen Haltung gesellt sich ein weicher, oft elegischer Ton, die leise Trauer um die verlorene Schönheit. Und da diese Stimmung, der vergleichbar, wie sie die Ruinenstätten in uns wecken, echt ist, wirklich gewonnen auf dem alten Boden,... so hat das Werk sehr stark auf die Vorstellungen eingewirkt, die in Deutschland und weit darüber hinaus von der hellenischen Geschichte

zieren und sich vor allem von ihm absetzen mußte. In ihrem Profilierungsstreben wurden die Vertreter moderner Konzeptionen und Methoden dem großen Vorgänger freilich nicht immer gerecht.

I.

Am naheliegendsten war für die ganze Gruppe, die für sich in Anspruch nahm, das zeitgemäße Bild der griechischen Geschichte im wilhelminischen Deutschland zu entwerfen, der Vorwurf, daß Curtius kein Verständnis für Politik gehabt habe, das heißt offensichtlich: kein Verständnis für Politik in der Auffassung der Nachfolger, die dabei ihre eigenen politischen Erfahrungen und Wertungen absolut setzten. Dafür nur wenige Belege: Belochs *nota censoria* lautete, daß Curtius «politisches Verständnis... ganz (fehlte)» [10]; Robert von Pöhlmann sprach von einer «durchaus unpolitische(n) Geschichtsschreibung» [11]. H. Bengtson meint schließlich: «Politik und Wirtschaft waren Curtius' starke Seiten nicht» [12].

herrschen... Auch die politischen Ideologien des gebildeten Deutschlands hat das Werk stark beeinflußt. Das begeisternde Bild des perikleischen Zeitalters, das ihm hier entgegentrat, erweckte überall den Eindruck, als sei die phänomenale Entwicklung der athenischen Kultur das unmittelbare Ergebnis der fortschreitenden Demokratisierung des Staates gewesen, während das Verdienst der Demokratie im wesentlichen nur darin bestand, daß sie den schöpferischen Kräften, welche diese Kultur zur Entfaltung brachte, bis zu einem gewissen Grade freien Spielraum und mannigfache Förderung gewährte. Dadurch hat die griechische Geschichte von Curtius sehr viel zu der doktrinären Überschätzung des Kulturwertes der Demokratie und des gleichen Stimmrechts beigetragen, die in den Kreisen der Gebildeten heute noch nicht überwunden ist». R. VON PÖHLMANN, *Griechische Geschichte mit Quellenkunde,* München 1914[5], S. 7.

[10] Siehe Anm. 8.

[11] Siehe Anm. 9.

[12] «... Von dem Wehen des kritischen Geistes von jenseits des Kanals hatte Curtius kaum einen Hauch verspürt. Aus dem Werk spricht das Gefühl einer fast schwärmerischen Verehrung der griechischen Vergangenheit, über den glänzenden Perioden liegt die wehmütige Stimmung des Untergangs althellenischer Schönheit und Größe, eine Stimmung, die dadurch noch gesteigert wurde, daß sie das zum Ausdruck brachte, was der für alles Schöne und Erhabene empfängliche Gelehrte in Griechenland selbst an den Ruinenstätten empfunden hatte. Politik und Wirtschaft waren Curtius' starke Seiten nicht, wie denn seine Bedeutung als Forscher auf dem Gebiet der historischen Landeskunde liegt:...»; H. BENGTSON, *Griechische*

Auffallend widerspruchsvoll war dabei Pöhlmanns Sicht im Handbuch. Denn so «unpolitisch» Curtius' Geschichte nach ihm angeblich war, so habe sie gleichwohl «die politischen Ideologien des gebildeten Deutschlands... stark beeinflußt... (und) sehr viel zu der doktrinären Überschätzung des Kulturwertes der Demokratie und des gleichen Stimmrechts beigetragen, die in den Kreisen der Gebildeten heute noch nicht überwunden ist» [13]. Wertungen solcher und ähnlicher Art haben sich trotz des frühen Widerspruchs von Heinrich Gelzer [14] durchgesetzt; ich muß leider gestehen, daß ich sie selbst früher einmal nachgesprochen habe [15]. Umso mehr dürfte es an der Zeit sein, diesen zentralen Vorwurf gegen Curtius zu überprüfen.

In seiner programmatischen Göttinger Rede über *Das Mittleramt der Philologie* aus dem Jahre 1857, dem Erscheinungsjahr des I. Bandes der *Griechischen Geschichte,* hatte Ernst Crutius ganz im Sinne seines Idols Niebuhr festgestellt, daß «für philologische Studien nichts hemmender (sei), als die Stubenluft beschränkter Fachkenntniß, nichts nothwendiger und heilsamer, als eine ausgedehnte Kunde menschlicher Dinge» [16]. Der Gelehrte, der dies postulierte, durfte für sich in Anspruch nehmen, daß er während seines Griechenlandaufenthaltes zwischen 1837 und 1840, vor allem aber in der Zeit zwischen 1844 und 1850, in seiner Funktion als Erzieher beim Prinzen von Preussen und damit gleichsam im Zentrum der Berliner Revolutionstage von 1848, seine politischen Lektionen erlernt hatte. Seine Vorstellung von der Funktion der Monarchie in Deutschland hatte er zudem schon als Zwanzigjähriger gegenüber seinem Bruder so formuliert:

Geschichte, München 1977[5], S. 5. – Selbst in der ausgewogenen Würdigung von G.P. Gooch, *Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert,* Frankfurt 1964, S. 503 f. findet sich die Behauptung, daß «die politische Seite der griechischen Geschichte» Curtius «nur wenig» interessiert hätte. Angemessen ist die Wertung von H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* München 1964[3], I, S. 220, unzulänglich jene von H.E. Stier, *Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte,* Stuttgart 1945, S. 36 f.

[13] Siehe Anm. 9.

[14] H. Gelzer, *Ausgewählte Kleine Schriften,* S. 239-294, besonders S. 281 f.

[15] K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff,* S. 83.

[16] E. Curtius, *Alterthum und Gegenwart,* Berlin 1882[3], I, S. 11.

«Es müßte, wenn es besser werden sollte, etwas an der Spitze stehen, wofür jeder Deutsche sich begeistern, Leib und Leben hinopfern könnte, und das kann nur eine Persönlichkeit, ein Mensch sein – es liegt im Nationalcharakter der Deutschen, daß sie sich an einen Menschen, eine Familie wahrhaft anschließen» [17].

Aber Curtius war kein engstirniger, doktrinärer Anhänger einer Monarchie im Sinne eines reaktionären Konservativismus. Als er am 11. April 1847 im Gefolge der Prinzessin von Preussen die Thronrede Friedrich Wilhelms IV. beim Zusammentritt der preussischen Stände gehört hatte, schrieb er an seine Eltern:

«Aber ich leugne es nicht, die Rede hat mich nicht nur mit tiefer Bewunderung, sondern auch mit schweren Besorgnissen erfüllt. Bewundert habe ich den Heldenmuth der Rede, die edle Offenherzigkeit, die christliche Demuth. Wer sieht nicht gern einen solchen ritterlichen, christlichen König, der seinem Gotte Rechenschaft gibt von seinem Thun und aller Welt Trotz bietet. Aber wer kann ohne Sorge die Folgen bedenken! Es glaubt die Welt nicht mehr an d a s Königthum, für das er lebt und kämpft, und die geharnischte Rede gegen Alles, was an Konstitution, Repräsentativverfassung und Charte erinnert, läuft Allem, was die Zeit beseelt, zuwider. Täuscht mich nicht Alles, so ist nach dieser Thronrede der Bruch größer als zuvor. Sie bot wenig Vermittelung und wenig Versöhnendes; sie stellte als Vollendung auf, was die meisten selbst als Anfang nicht wollten gelten lassen» [18].

So mußte Curtius denn ein Jahr später als Mitglied des Hofes die Krise der preussischen Monarchie erleben und damit jene Parteikämpfe in modernen Großstaaten, die er in seiner Rede über *Die patriotische Pflicht der Parteinahme* von 1867 rückblickend so charakterisiert hat:

«Es ist nicht der Bürger, sondern der Mensch, welcher in seinem tiefsten Wesen aufgeregt wird. Allgemeine Begriffe mit vieldeutigen Schlagwörtern, wie sie das Alterthum nicht kannte, abstracte Ideen socialen und politischen Inhalts fanatisiren das Volk mit ihrer dämonischen Gewalt und die verwilderte Masse ergeht sich in Gräueln einer Revolution, die bei den Alten in solcher Maßlosigkeit nicht vorkommen konnte» [19].

In einer anderen Göttinger Festrede aus dem Jahre 1860, als Curtius am II. Band seiner *Griechischen Geschichte* arbeitete, einer Rede über *Die Bedingungen eines glücklichen Staatslebens*, erinnerte er an das «Glück des perikleischen Athens» als den «Höhe-

[17] *Lebensbild*, S. 33.

[18] *Ibidem*, S. 366 f.

[19] E. CURTIUS, *Alterthum und Gegenwart*, I, S. 330.

punkt der attischen Geschichte» [20] überhaupt. Nach ihm war «das Wesen eines glücklichen Staats darin (zu) erkennen, daß er bei allen seinen Angehörigen eine der Tugend gemäße, volle Entfaltung aller sittlichen Kräfte nicht nur gestattet, sondern auch möglichst anregt und fördert» [21]. Nach Curtius vereinigte das perikleische Athen in sich «das Gute der verschiedensten Staatsformen». Er räumte zwar ein, daß «das Staatswesen der Athener darauf angelegt (war), daß soviel wie möglich alle Bürger abwechselnd regieren und gehorchen sollen», doch schränkte er sogleich ein: «aber sie haben niemals das Heil ihres Staats dem Unwesen einer unbedingten Massenherrschaft preisgegeben» [22].

Trotz allen Drängens auf Vermittlung und Ausgleich aber wurde Curtius dann doch von der Macht Preussens unter Bismarck fasziniert und vom nationalen Pathos des Krieges gegen Frankreich und der folgenden Reichsgründung erfaßt, Vorgängen, die er sittlich legitimiert sah. Schon im Januar 1865 schrieb er nach einem Aufenthalt in Berlin an seinen Bruder:

«Es ist ein ganz anderes Leben in Berlin. Man fühlt, daß dort der ganze Schwerpunkt deutscher Geschichte liegt, welche nach langer Stagnation wieder vorwärts geht. Hier wird gehandelt, hier werden große Ziele verfolgt, während überall sonst nur raisonirt und protestirt wird. Alle, auch die Exminister, auch die Mitglieder der Opposition, erkennen den ungeheuren Fortschritt an, daß Preussen wieder Macht hat und Machtbewußtsein» [23].

Von diesem, seiner Ansicht nach sittlich begründeten Machtbewußtsein Preussens und seit 1871 dann des neuen Deutschen Reiches war Curtius tief durchdrungen [24]. Allein die Zielrichtung dieses Machtbewußtseins ging bei ihm nicht in imperialistische oder militärische, sondern in kulturell-idealistische Bahnen. Nachdem er im Herbst des Jahres 1871 eine Erkundungsreise zu den griechischen Inseln und nach Kleinasien unternommen hatte, benutzte er noch im gleichen Jahre einen Berliner Winckelmanns-

[20] *Ibidem,* S. 303.

[21] *Ibidem,* S. 304.

[22] *Ibidem,* S. 313.

[23] *Lebensbild,* S. 573.

[24] Vergleiche insbesondere seine Rede *Die Weihe des Siegs* vom 22.3.1871, in *Alterthum und Gegenwart,* I, S. 341-355.

vortrag dazu, um seine Eindrücke und Vorstellungen vor einem größeren Publikum vorzutragen. Er sagte:

«Die Zeit ist günstig. Im ganzen Orient, so weit gebildete Menschen wohnen, erwartet man, daß Preussen seine neue Machtstellung bewähre, indem es die Interessen von Kunst und Wissenschaft auf klassischem Boden würdig und kräftig vertrete... Überall sah man uns, ohne daß wir einen Anspruch darauf machen konnten, als Vorläufer größerer Unternehmungen an. Möchte man doch erkennen, was sich erreichen läßt, wenn die vorhandenen Kräfte sich in rechter Weise verbinden, die Dampfkraft der Marine, die Technik des Generalstabs, die Sachkenntnis der Archäologen und Architekten» [25].

Die Folgen seiner Initiativen, nicht zuletzt dank seines ungewöhnlichen Einflusses bei Hofe, sind bekannt [26]: Die Übernahme des römischen Instituts als Anstalt des preussischen Staates, die noch in Versailles, am 2. März 1871, dekretiert worden war, dann im Jahre 1874 die Umwandlung des preussischen Instituts in ein Reichsinstitut, verbunden mit der gleichzeitigen Gründung einer parallelen Anstalt in Athen, schließlich der Abschluß des Staatsvertrags mit dem Königreich Griechenland über die Ausgrabungen in Olympia vom gleichen Jahre [27].

Man muß heute wohl an die ein wenig vergessene Tatsache erinnern, daß dieser von Curtius entworfene Vertrag in vorbildlicher Weise den Verbleib der bei den Grabungen geborgenen Kunstdenkmäler in Griechenland vorsah, eine Bestimmung, die vor allem in jenem Augenblick auf stärkste Kritik stieß, als Humanns Schätze aus Pergamon in Berlin ausgestellt wurden [28].

Als es dann im Jahre 1880 zu Finanzierungsschwierigkeiten um

[25] «Preussische Jahrbücher» XXIX, 1872, S. 71.

[26] Vergleiche zum Folgenden die Einzelheiten und Belege bei A. MICHAELIS, *Ernst Curtius,* in «Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog», hrsg. von A. BETTELHEIM, 1, 1896, S. 76 ff. sowie G. HERES, *Ernst Curtius als Archäologe,* in «Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin», 16, 1974, S. 129-148.

[27] Die Zusammenhänge zwischen Reichsgründung und Olympiagrabung und die Bedeutung von Curtius' Stellungnahmen zur Tagespolitik unterstrich eindringlich A.H. BORBEIN, *Klassische Archäologie in Berlin vom 18. bis zum 20. Jahrhundert,* in *Berlin und die Antike, Aufsätze,* hrsg. von W. ARENHÖVEL - Ch. SCHREIBER, Berlin 1979, S. 140.

[28] Siehe A. MICHAELIS, *Ernst Curtius,* S. 77.

den Abschluß der Grabungen in Olympia kam [29], verdankte es Curtius einzig seinen engen Beziehungen zum Kaiserhause, daß Bismarcks Widerstand erfolglos blieb. In einer Festrede in der Berliner Universität vom 22. März 1880 machte Curtius den Vorgang publik:

«In diesem Frühjahr geht die Frist zu Ende, welche das Deutsche Reich für die Durchforschung des Bodens von Olympia gesetzt hat, und das große Werk, zu welchem der Kronprinz in Erinnerung einer jugendlichen Anregung den Anstoß gab, hat Kaiser Wilhelm nicht nur von Anfang mit lebendigstem Antheil begleitet, sondern er hat auch in diesen Tagen, da ein vorzeitiger Abbruch den Erfolg jahrelanger Arbeiten zu beeinträchtigen drohte, ohne von Bittgesuchen gedrängt zu werden, aus eigenster Selbstbestimmung beschlossen, das Werk nicht fallen zu lassen. Was im Namen des Staates begonnen ist, so dachte er in königlichem Sinne, muß auch mit deutscher Ausdauer einem würdigen Ziele entgegengeführt werden. Der sieggekrönte Fürst hat auch diese bescheidenen Erfolge für des Reiches Ehre nicht gering geschätzt. Seiner Spende verdanken wir es, daß die Kaiserfahne heute noch fröhlich auf dem deutschen Hause am Alpheios flattert, und daß wir, statt das Zeichen zum Rückzug zu geben, mit gesteigerten Kräften die Arbeit abschließen können» [30].

Schon vierzehn Tage später war Curtius wieder in Olympia. Im Brief an seine Frau vom 3.4.1880 beschrieb er seinen Empfang:

«Charalampos stieg auf den Tisch und hielt eine Rede. 450 Arbeiter donnerten auf das Wohl des Kaisers...» [31]

So fremd uns solche Töne heute sind, so begründet unsere Distanz zu nationalem Pathos in der Wissenschaft ist, Curtius' Begeisterung war echt. Seine Identifikation mit der preussischen Monarchie beruhte nicht auf abstrakten, verfassungstheoretischen Überlegungen, ebensowenig nur auf konservativen Überzeugungen und Interessen oder auf reinem Opportunismus. Sie war in seinem Falle das Ergebnis persönlicher Begegnungen, eine dankbare Anerkennung auch dessen, was Kaiser und Kronprinz ihm geschenkt hatten. Es war keine bloße Rhetorik, wenn er an Kaiser Wilhelm I. [32] wie an Kaiser Friedrich [33] vor allem deren innere

[29] *Lebensbild,* S. 656 f.

[30] E. CURTIUS, *Alterthum und Gegenwart,* Stuttgart 1903³, II, S. 185.

[31] *Lebensbild,* S. 657.

[32] «In der Aufrichtigkeit des Herzens ruhte die Harmonie seines geistigen Lebens, wie sie uns aus dem väterlichen Antlitz entgegenleuchtete; die innere Harmonie, in der alle Gegensätze sich versöhnten und alle sittlichen Probleme, an denen ein Fürstenleben so reich ist, wie von selbst ihre Lösung fanden». E. CURTIUS, *Ge-*

Harmonie und Humanität rühmte, damit zugleich die Realisierung seiner ureigensten Ideale. Und es war deshalb auch nur konsequent, wenn Curtius in Religion, Wissenschaft und in der spezifischen Beziehung zwischen «Fürst und Volk» die fundamentalen Bürgschaften deutscher Zukunft sah [34].

II.

Identifikation mit der preussischen Monarchie und Harmoniestreben, das heißt das Drängen nach Versöhnung und Ausgleich auf jeder Ebene [35], ergaben sich so als von Anfang an konstante Dominanten in Curtius' politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen, Dominanten, die sich völlig mit jenen des Bildungsbürgertums seiner Zeit deckten. Es ist nicht überraschend, aber bisher nicht scharf genug gesehen und nicht konkret genug belegt worden, daß auch die erstmals zwischen 1857 und 1867 erschienenen drei Bände von Curtius' *Griechischer Geschichte* von dort her ihre entscheidenden politischen Akzente erhielten.

Schon das homerische Königtum wurde von Curtius völlig idealisiert gezeichnet:

«Die Stände der Gesellschaft», hieß es da, «in sich ohne Einheit, schließen sich nur dadurch zu einer Gemeinschaft zusammen, daß ein gemeinsames Haupt an der Spitze steht. Das ist der Herzog (Basileus) oder König. Seine Macht, durch die das Volk zum Staate wird, ist ihm nicht vom Volke übertragen, sondern Zeus hat ihm mit dem erblichen Scepter den Königsberuf ertheilt... Dieser Eine ist der Mittelpunkt nicht nur des Staatslebens, sondern zugleich aller höheren Bestrebungen der Menschen. In seinem Dienste erwacht und wächst die Kunst; zunächst die Kunst

dächtnißrede auf Kaiser Wilhelm I. (22.3.1888), in *Unter drei Kaisern* (*Alterthum und Gegenwart,* III), Berlin 1889, S. 9 f.

33 «Was ihn auszeichnete, war nicht das Vorherrschen einzelner Gaben und Neigungen, sondern eine harmonische Gesamtbildung, eine echte Humanität. E. Curtius, *Gedächtnißrede auf Kaiser Friedrich* (30.6.1888), in *Unter drei Kaisern,* S. 19 f.

34 E. Curtius, *Die Bürgschaften der Zukunft* (27.1.1889), in *Unter drei Kaisern,* S. 26 ff.

35 Vergleiche auch *Lebensbild,* S. 260. Noch in einer Rede vom 2.9.1893 sah er auch sein eigenes Leben «in einem harmonischen Zusammenhange», (*ibidem,* S. 697). Daß auch Curtius' Leben durch tiefe persönliche Erschütterungen (den frühen Tod des Bruders, Zusammenbruch und Sterben K.O. Müllers, den Tod seiner ersten Frau nach der Geburt eines Kindes) geprägt wurde, darf über all dem nie vergessen werden. Vergleiche K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff,* S. 68 ff.

des Gesanges, denn die Lieder, welche die homerische Welt erfüllen, tragen von Ort zu Ort die großen Thaten sowohl wie die milden Tugenden des Königs, der den Göttern gleich dem zahlreichen Volke gebietet, die Gesetze wahrt und Segen verbreitet...
Ihm dem Könige, dienet auch die bauende und bildende Kunst und richtet ihm zu, wessen er zur Sicherheit und Würde seines Lebens bedarf. Die besten Werkmeister schmieden ihm die Waffen und schmücken sie mit sinnvollen Feldzeichen; das Elfenbein, welches karische Frauen mit Purpur gefärbt haben, wird zum Schmuck königlicher Wagenrosse zurückgelegt. Von fern her kommen die Bauleute um dem Herrn des Landes die Burgmauer aufzuführen sowie die stattlichen Wohnräume für Familie und Gesinde. Feste Gewölbe endlich nehmen die ererbten Schätze auf, welche der Fürst ruhen lassen kann, weil er von dem lebt, was das Volk ihm anweist, von dem abgetheilten Krongute und von den Gaben der Gemeinde» [36].

Dieser Text ist eine typische Curtius-Passage, stark durchgefeilt und akzentuiert, hochgestimmt gerade dort, wo er ins Allgemeine führt, Homerverse ebenso auswertend wie den Eindruck der Bauten und jener archäologischen Zeugnisse, die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Königtum der homerischen Zeit verbinden ließen. Doch all dem folgt der Blick auf den Gärungsprozeß, die Gegenkräfte, die Auflösung des Alten:

«Das Königthum ist der Mittelpunkt der Welt und im Felde mußte seine Macht eine gesteigerte und unbedingte sein. Aber wie wenig entspricht doch der homerische Agamemnon dem Bilde heroischer Fürstengröße, wie es Angesichts der Denkmäler von Mykenai uns entgegentritt und wie es durch die Überlieferung vom gottentsproßenen Wesen und gottähnlichen Walten der alten Herrscher sich uns einprägt! ... Die Centralmacht der heroischen Welt ist erschüttert» [37].

Dieser so stark herausgehobenen Bedeutung des frühgriechischen Königtums im ersten entsprach im zweiten Band von Curtius' *Griechischer Geschichte* diejenige des Perikles. Er war für Curtius «eine durchaus aristokratische Natur und von dem Herrscherrechte höherer Bildung ganz durchdrungen» [38]. Perikles' Einordnung in die attische Demokratie erfolgte denn auch konsequent unter antidemokratischem Vorzeichen:

«Wenn nun auch Perikles die Demokratie als die zu Recht bestehende und angemessenste Verfassung anerkannte, so war mit dem Namen und den Formen der Verfassung über die Leitung des Staats noch nichts entschieden. Der Demos ist souverän. Aber niemand konnte mehr als Perikles von der Unfähigkeit des Haufens, selbst zu regieren, überzeugt sein. Jede Volksmasse muß regiert werden, ihre

[36] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte,* Berlin 1874[4], I, S. 123 f.

[37] *Ibidem,* S. 134 f.

[38] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte,* II, S. 209.

Schritte müssen geleitet, ihre Interessen ihr deutlicher gemacht werden, wenn nicht das Heil des Staats dem Zufalle und der Unvernunft preis gegeben werden soll» [39].

In seinen schon zitierten Festreden aber ging Curtius noch einen Schritt weiter. Darnach war Perikles ein «König» im Sinne Platons «inmitten der Republik»; seine Monarchie eine «Monarchie des Genius» [40].

Die gleiche Problematik zeichnete Curtius dann im dritten Bande der *Griechischen Geschichte* am Beispiel des eng an Perikles herangerückten Demosthenes nach. Für Curtius beruhte «die Größe Athens... wesentlich darauf, daß es zur rechten Zeit die rechten Männer hatte, welche den Bürgern ihren Beruf klar machten und die Ziele wiesen» [41]. Als den «größten Vorzug der Demokratie» erachtete er es generell, «daß sie die Möglichkeit gewährte, zu jeder Zeit die tüchtigsten Bürger an das Ruder des Staats zu berufen, und die Erfahrung lehrt, daß griechische Republiken niemals kräftiger und ruhmreicher gewesen sind, als wenn sich die Bürger mit voller Überzeugung e i n e m Manne hingaben, in welchem sie den Vertreter ihrer höchsten Interessen erkannten, wie die Thebaner in Epameinondas und die Tarentiner in Archytas» [42].

III.

Die Bedeutung von Curtius' Harmoniestreben kann kaum über-

[39] *Ibidem*, S. 210.

[40] E. CURTIUS, *Die Bedingungen eines glücklichen Staatslebens* (1860), in *Alterthum und Gegenwart*, I, S. 314; E. CURTIUS, *Das Königthum bei den Alten* (22.3.1886), in *Unter drei Kaisern*, S. 67.

[41] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, Berlin 1874³, III, S. 728.

[42] *Ibidem*, S. 731. Vergleiche demgegenüber die Lehren, die Bismarck aus der griechischen Geschichte gezogen wissen wollte. H.E. STIER, *Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1945, S. 4 f. hat an jene Sätze erinnert, mit denen sich Bismarck am 12.4.1869 bei Curtius für die Übersendung der *Griechischen Geschichte* bedankte: «Wenn Sie... den Entwicklungsgang eines Volkes schildern, das bei einer seltenen Fülle geistiger Gaben durch Uneinigkeit der Fremdherrschaft und innerer Zerrüttung anheimfällt, so gebe ich mich der Hoffnung hin, daß Ihre Darstellung dazu beitragen wird, die Treue gegen das deutsche Vaterland zu stärken und die Notwendigkeit nationalen Zusammenhaltens auch in weiteren Kreisen zum lebendigen Bewußtsein zu bringen».

schätzt werden. Schon als 20-jähriger Student schrieb er an seinen Bruder über die Situation in den Wissenschaften:

«Alles was unsere Zeit leistet, trägt etwas Krankhaftes an sich. Selbst die meisten der so sehr bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen sind ungesund. Bei einzelnem Eminentem ist immer viel Halbes, Übertriebenes dabei. Selten ist Ebenmaß, gleichmäßige Durcharbeitung und Harmonie zwischen Form und Inhalt, wie sie nur aus einem freudigen und friedlichen gemüthlichen Streben hervorblühn» [43].

Denselben Maßstab legte er an seine Lehrer an. War der Geograph Karl Ritter für Curtius «ein Mann voll der reinsten Harmonie» [44]; so hatte umgekehrt der von Curtius so sehr bewunderte K.O. Müller «einen fast leidenschaftlichen Eifer für seine Studien, der ihn Alles vergessen ließ». Müller mußte deshalb in Griechenland schon physisch scheitern [45].

Maß und Harmonie fand Curtius erst recht in den künstlerischen Gestaltungen der Griechen wie in ihrem Charakter. Die Darstellungen des Apollo und Hermes, Achill und Theseus, gleichgültig ob in Stein, Erz oder Zeichnungen, zeigten nach Curtius allesamt eine typische «edle Harmonie ihrer Glieder». Und über die Menschen selbst wurde konstatiert: «Das Maßvolle ist ein Hauptcharakter auch ihrer körperlichen Natur» [46]. Indessen wurden mit Maß und Harmonie nicht zuletzt die sittliche wie die politische Dimension verbunden.

So faszinierten Curtius in der *Griechischen Geschichte* insbesondere die Männer der Versöhnung und des Ausgleichs der politischen Gegensätze, jene Politiker, die zugleich eine sittliche Notwendigkeit erfüllten: Lykurg und Solon, Aristeides und Perikles. Im Falle Lykurgs wurde festgestellt, daß damals in Sparta

«Alles auf Vermittelung an(kam), auf versöhnende Ausgleichung der Gegensätze, auf Begründung eines nach beiden Seiten vortheilhaften Vertragsverhältnisses. Daß dies auf eine dauerhafte Weise gelungen ist, bleibt für alle Zeiten eines der glän-

[43] *Lebensbild,* S. 31.

[44] *Ibidem,* S. 124.

[45] «Es war ihm physisch und psychisch unmöglich, sich in jenes ruhige Ebenmaß der Lebensart zu finden, welches in heißen Südländern für die Gesundheit nothwendig ist. Das ewig unermüdete Jagen und Trachten verzehrt hier zu schnell die Lebenskräfte». *Ibidem,* S. 238.

[46] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte,* Berlin 1874^4, I, S. 25.

zendsten Ergebnisse staatsordnender Klugheit» [47].

Ganz ähnlich lauteten die Wertungen im Falle Solons. Auch hier kam nach Curtius

«Alles darauf an, dem Bruche vorzubeugen, die Parteien zu versöhnen und den Streit zu vermitteln, ehe er in Feindschaft aufloderte, aber nicht etwa auf dem Wege eines gegenseitigen Abmarktens und einer unehrlichen Nachgiebigkeit von beiden Seiten, sondern durch die Herstellung einer höheren Staatseinheit, welcher sich die verschiedenen Stände unterordnen konnten, ohne sich selbst untreu zu werden» [48].

Gleichzeitig aber hieß es, daß Solon insbesondere «die sittliche Hebung der Volksgemeinde» [49] erstrebte. Sein Werk aber war nach Curtius «das vollendetste Erzeugniss der zur Kunst ausgebildeten Gesetzgebung» [50].

«Versöhnung», «Mäßigung», «Selbstbeherrschung und vorsichtige Bescheidenheit» waren denn auch, wie angedeutet, die Leitbegriffe, unter die Perikles' Handeln zu Beginn wie am Ende der einschlägigen Partien gestellt wurde. Nach Curtius behielt Perikles «immer den Staat im Auge, und im öffentlichen Handeln suchte er die Versöhnung der Gegensätze, die ihm zum Bewußtsein gekommen waren. Denn wie er sich selbst durch die gewonnene Bildung gehoben und gestärkt fühlte, so erkannte er in ihr eine Macht, welche zum Heile des Staats verwendet werden müßte» [51]. Es mutet wie eine Probe aufs Exempel an, daß nach Perikles' Tod dann die «Entsittlichung» [52] um sich griff und daß es schließlich zu Demosthenes heißt:

«Demosthenes hatte nicht die Welt- und Menschenkenntnis des Perikles; er war Idealist und überschätzte in gefahrvollen Zeiten die Wirkung sittlicher Kräfte. Und doch zeigte er sich gerade hierin als einen Hellenen der edelsten Art. Denn diese sittliche Auffassung der bürgerlichen Aufgabe ist es gerade, was der griechischen Politik ihre eigenthümliche Wärme und den Staatsmännern ihre Weihe giebt» [53].

[47] *Ibidem,* S. 172.

[48] *Ibidem,* S. 302.

[49] *Ibidem,* S. 304.

[50] *Ibidem,* S. 329.

[51] *Ibidem,* II, S. 207.

[52] *Ibidem,* S. 406.

[53] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte,* Berlin 1874³, III, S. 732 f.

Curtius hat diese Grundlinien konsequent zu zwei Punkten weitergeführt. Er erstrebte einmal die harmonische Verbindung des geschichtlichen Sinnes mit dem «vaterländischen Sinne» und er sah zweitens das letzte Ziel der Geschichte der hellenischen Cultur in einer wahren «Versöhnung der alten und neuen Welt». Zum ersten Punkt hieß es in einer Rede über die patriotische Pflicht der Parteinahme von 1867:

«Der geschichtliche Sinn duldet keine ungerechte Leidenschaftlichkeit, er macht die schlimmsten aller Parteirichtungen unmöglich, nämlich diejenigen, welche abstracte Grundsätze ohne Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse mit zähem Starrsinn durchführen wollen; er behütet uns vor den Gefahren, welche das Festhalten überwundener Parteistandpunkte der Staatsgemeinschaft bringt, er verhindert die Trennung des Alters und der Jugend in ihrer Auffassung der Zeit, eine Trennung, welche nach beiden Seiten nachtheilig wirkt; er lenkt unsern Blick von den Nebenpunkten auf die Hauptsache,... Der wahrhaft geschichtliche Sinn ist auch immer der vaterländische Sinn, und wo diese zusammen an einer Universität blühen, da wird sie die richtige Stellung im Kampfe der Parteien einnehmen» [54].

Nicht weniger programmatisch klangen Curtius' Ausführungen über den Weltgang der griechischen Cultur von 1853, auf die später in anderem Zusammenhang nochmals zurückzukommen ist:

«Wenn wir also den Geist der Alten uns aneignen, ohne der Untreue gegen unser Volk und Vaterland schuldig zu werden; wenn wir uns frei machen von der Herrschaft eines willkürlichen Zeitgeschmacks, ohne uns gegen die Forderungen und Bewegungen der Gegenwart abzuschließen, wenn wir in der Schule der Alten den geistigen Blick geklärt, den Wahrheitssinn geschärft, die menschlichen Anlagen frei und allseitig entwickelt haben, und wir dann im Vollbesitze hellenischer Bildung dem Christenthum huldigen, als der göttlichen Ordnung, in welcher nicht nur das Gesetz des alten Bundes, sondern auch alles Frühere, das von Gott stammt seine Erfüllung findet: so wird jene große Aufgabe, auf welche als letztes Ziel die inhaltreiche Geschichte der hellenischen Cultur hinweist, die wahre Versöhnung der alten und neuen Welt, allmählich vollzogen werden» [55].

Diese Belege für Curtius' Fixierung auf Harmonie, Ausgleich, Versöhnung auf sittlicher Grundlage in der *Griechischen Geschichte* wie im politischen und gesellschaftlichen Leben seiner Gegenwart müssen vorläufig genügen, um die innere Geschlossenheit dieser Position wie ihrer Interdependenzen zu dokumen-

[54] E. CURTIUS, *Alterthum und Gegenwart,* I, S. 339. Zur Rolle des Altertums in den pädagogischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts siehe W. RÜEGG, *Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewußtseins,* in *Antike in der Moderne,* hrsg. von W. SCHULLER, Konstanz 1985, S. 267-287.

[55] *Ibidem,* S. 77.

tieren. Allein wie jede konsequent durchgehaltene Perspektive, so führte auch diese notwendig zu Einseitigkeiten und Verzeichnungen. Dies gilt insbesondere für Curtius' beschönigende Bewertung der nicht-privilegierten Schichten, der spartanischen Heloten und der athenischen Sklaven. Beharrte er bei den Heloten darauf, daß «auch sie nicht schrankenloser Willkür überlassen» [56] waren, so erscheint seine Schilderung der Lage der Sklaven zur Zeit der Perserkriege vollends unrealistisch, um nicht zu sagen naiv.

Obwohl Curtius wie die meisten Forscher seiner Epoche von viel zu hohen Sklavenzahlen ausging, konstatierte er mit Nachdruck, daß es zur Zeit der Perserkriege «keine Beispiele von Verrath und Überlaufen» der Sklaven gab.

«Die Sklaven waren mit der Bürgerschaft zu eng verknüpft», so sah es Curtius, «es bestand zwischen ihnen und den Familien ein gemüthliches Verhältnis, das durch Sitte und Religion gepflegt wurde. Die Sklaven gehörten solchen Stämmen an, welche an geistigen Anlagen den Griechen weit nachstanden und namentlich für bürgerliches Gemeindeleben weder Neigung noch Fähigkeit besaßen. Darum erschien ihre Unterordnung nicht als Unterdrückung; das ganze Verhältniß wurde als ein nach beiden Seiten ersprießliches und naturgemäßes angesehen. Das griechische Bürgerthum aber war ohne diese Grundlage gar nicht denkbar» [57].

IV.

Mit der Vergegenwärtigung der Grundlinien von Curtius' politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen sind freilich nur wenige charakteristische Züge des großen Werkes erfaßt. Auch wenn es hier nicht möglich ist, eine Gesamtanalyse der Darstellung zu geben, oder jene Konzeptionen und Thesen näher zu besprechen, welche einst die zeitgenössischen Leser provozierten – wie seine Rekonstruktion der griechischen Frühzeit, seine Vorstellungen über Wanderungen und Einfluß der Jonier, die Verbindung zwischen Orient und Hellas, die Rezeption orientalischer Gottheiten durch die Griechen und anderes mehr –, so müssen doch ergänzend noch einige weitere Aspekte des Werks hervorgehoben werden, um dessen Eigenart und Wirkung zu begreifen.

56 E. CURTIUS, *Griechische Geschichte,* Berlin 1874[4], I, S. 178.

57 *Ibidem,* S. 51.

Wie seinen großen Lehrern und Vorbildern im Bereich der historischen Erfassung des Griechentums, Niebuhr, Boeckh und K.O. Müller, so ging es auch Curtius vor allem darum, ein Gesamtbild griechischer Geschichte und Kultur zu vermitteln. Schon 1835, in einer Zeit, zu der er sich unter ausdrücklicher Berufung auf Müller als Philologe im weitesten Sinne verstand, postulierte Curtius als Aufgabe der Wissenschaft seiner Epoche, das traditionell überlieferte «Aggregat von Kenntnissen und Notizen zu einem lebensvollen wissenschaftlichen Ganzen zu gestalten»[58]. Nahezu sechs Jahrzehnte später sollte Mommsen dann Curtius bestätigen, daß er «immer und überall, wie ein ächter Historiker, aus den Einzelheiten zum Ganzen strebte»[59]. Nach der Rückkehr von seinem ersten, mehrjährigen Griechenlandaufenthalt aber erklärte Curtius, diesmal nach einem Bekenntnis zu Niebuhr, «daß ein ganz anderes Leben in meine Alterthumsforschung hineingekommen ist... Ich interessire mich jetzt so m e n s c h l i c h für alle das Leben der Alten in Natur und Kunst betreffenden Fragen»[60]. Natur und Kunst – damit sind jene beiden, für Curtius zentralen Bereiche gestreift, die für sein eigenes Griechenbild konstitutiv geworden waren. Ob in der berühmten Einleitungspartie über *Land und Volk,* den über das ganze Werk hin verstreuten Schilderungen griechischer Landschaften und Städte, in den Beschreibungen seiner Wanderungen in der Peloponnes[61], auf den griechischen Inseln oder später auch in den Albanerbergen[62], stets erreichte Curtius ein hohes literarisches, ja dichterisches Niveau. Einer der ersten, der dies rühmte, war Alexander von Humboldt[63]. Curtius' Empfindungsreichtum und seine Bereitschaft, Reize wie Bedrohung der griechischen Natur unmittelbar auf sich wirken zu lassen, mögen zuweilen sehr romantisch erscheinen; sein Werk bietet hier jedoch eine Dimension, die nach Curtius in der Griechischen Geschichte weithin verlorenging. Paradoxerweise wies gerade ein von Curtius in fast jeder Hinsicht so verschiedener

[58] *Lebensbild,* S. 48.

[59] *Ibidem,* S. 690.

[60] *Ibidem,* S. 275.

[61] Meisterhaft schon die «historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel»: E. CURTIUS, *Peloponnesos,* 2 Bde., Gotha 1851-1852.

[62] *Lebensbild,* S. 265 ff.

[63] *Ibidem,* S. 416.

Gelehrter wie Louis Robert auf die Bedeutung des Verlustes der inneren Nähe des modernen Forschers und Spezialisten zu Natur und Landschaft hin [64].

Den zweiten spezifischen Schwerpunkt, auf den hier wenigstens knapp hinzuweisen ist, bildet Curtius' Bewertung der griechischen Kunst. Schon in seiner Rede über *Die Kunst der Hellenen* von 1853 hat er jene eigenwillige Auffassung skizziert, die dann auch seiner *Griechischen Geschichte* zugrundelag:

«Der Hellenen ganze Nationalität war aber auf die Kunst angelegt; das Schöne, als die in die Sinnlichkeit tretende Offenbarung des Guten, war ihnen ein Lebensbedürfniß, das sie nicht ruhen ließ, an sich und um sich die Idee der Schönheit darzustellen; darum war die Kunst ein so wesentlicher Theil ihres Lebens und Strebens, dessen Verständniß ohne sie unmöglich ist. Sie ist das verklärte Abbild, das bessere Selbst des Volks. Denn im geselligen und öffentlichen Leben da zeigen sich die Griechen – wer wollte das aus blinder Schwärmerei läugnen? – so unzuverlässig, eitel, leichtfertig und neuerungssüchtig; in ihrem Kunstleben dagegen wie ernst und beharrlich, wie klar und vernünftig, treu sich selbst und dem überlieferten Gesetze! Daher der erziehende Einfluß der Kunst, daher ihre Kraft, den Menschen in seinen Neigungen zu läutern und aus den niederen Sphären der Sinnlichkeit emporzuheben. Das Unsittliche sollte für die Kunst nicht da sein und ihre Schönheit keine höhere Bedeutung haben, als die Seelen zum Guten und Göttlichen hinzuziehen. Darum verschmähte sie täuschenden Sinnenreiz; sie war enthaltsam und keusch, wie die Natur bestrebt mit den geringsten Mitteln den Zweck zu verwirklichen, vom inwohnenden Gesetze ganz erfüllt und darum durch und durch wahr und echt» [65].

Die griechische Kunst war so für Curtius nicht nur eine Geschichtsquelle, nicht nur ein Medium, um den Geist und die Ästhetik der verschiedenen Epochen griechischer Geschichte zu erfassen, sondern zugleich ein Element sittlicher Läuterung. Einer Läuterung indessen nicht allein für die Griechen selbst, sondern auch noch für denjenigen, der sich in der Gegenwart um sie bemühte. Denn in derselben Göttinger Festrede hieß es:

«Anderer Völker Geschichte, Literatur und Kunst kann man sein Leben lang studiren und man bleibt innerlich doch, was man gewesen ist; in das hellenische Kunstleben kann sich Niemand mit wahrer Hingebung versenken, ohne eine umbildende Kraft an sich zu erfahren. Darum macht die klassische Bildung, mag sie auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung oder bildlicher Anschauung erworben

[64] L. ROBERT, Discours d'introduction, in *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik,* München 1972, S. 11-27; siehe auch *Le paysage grec,* hrsg. von C. PRÉAUX u.a., Bruxelles 1979.

[65] E. CURTIUS, *Die Kunst der Hellenen* (1853), in *Alterthum und Gegenwart,* I, S. 86.

sein, eine durchgreifende Scheidung in der menschlichen Gesellschaft». [66]

All dies war für Curtius weder abstrakte Theorie noch reine Rhetorik oder gar eine raffinierte didaktische Argumentation, um etwa den sogenannten Stellenwert humanistischer Bildung zu betonen, sondern eine tief gegründete persönliche Überzeugung, die er sich in seiner kontinuierlichen, immer wieder erneuerten Begegnung mit Natur, Kunst, Literatur und Geschichte Griechenlands gebildet hatte. Selbstverständlich sind die klassischen und neuhumanistischen Farben seines Griechenbildes unverkennbar und dennoch war es sein eigenes, in sich geschlossenes Bild. Wie Arnold Schaefer schrieb, fühlt man es der Darstellung an, «daß der Verfasser mit dem Herzen bei dem Gegenstande ist, und es macht einen wohlthuenden Eindruck, daß er das Alterthum aus sich heraus wirken läßt und es verschmäht die Geschichte mit den Redensarten politischer Pamphletisten zu würzen» [67]. Der Seitenhieb gegen Mommsen ist unverkennbar.

Indem wir Curtius damit verlassen, noch eine bereits zu Burckhardt überleitende Zwischenbemerkung. Es ist nicht unwichtig, in unserer Perspektive darauf hinzuweisen, daß zwei für Burckhardts Sicht fundamentale Elemente bereits bei Curtius begegnen, wenn auch in einer sehr viel verhalteneren Weise und teilweise auch erheblich modifiziert: das agonale Prinzip und der Bereich der Kulturgeschichtsschreibung. Zum ersten Punkt: Für eine seiner eindrucksvollsten und auch erfolgreichsten Göttinger Reden hatte Curtius im Jahre 1856 das Thema *Der Wettkampf* gewählt. Es ging ihm darum, in dieser «Preisvertheilungsrede» «zu zeigen, wie das ganze griechische Leben ein Wettkampf entfesselter Kräfte gewesen ist, ein Wettkampf zwischen Stämmen und Städten, in Krieg und Frieden, in Kunst und Wissenschaft im Gegensatz zu dem Genußleben des Orients, zur Überschätzung des Besitzes, des Habens. Es liegt um so näher, gerade in dieser Seite des griechischen Lebens seinen für alle Zeit vorbildlichen Typus zu erkennen, da Paulus selbst seine korinthischen Christen auf die isthmischen Kämpfe hinweist, um sich daran ein Exempel zu

[66] *Ibidem*, S. 89. – Diese Seite von Curtius' Werk wurde sogleich anerkannt; «Bunsen nennt es ein 'civilisirendes Buch' in einem Briefe an Ewald»; *Lebensbild*, S. 522.

[67] «Historische Zeitschrift», 18, 1867, S. 172.

nehmen»[68]. Es ist wohl hinreichend bekannt, was daraus bei Burckhardt geworden ist[69].

In einem anderen Göttinger Vortrag aber hat Curtius dann seine wiederum sehr persönliche, von der «Staatengeschichte» bewußt scharf abgesetzte, Auffassung der «Culturgeschichte» dargelegt: Als Aufgabe kulturgeschichtlicher Forschung bezeichnete er es dort, «in der Mannigfaltigkeit der Ereignisse den einheitlichen Zusammenhang, in dem Geschehen das Werden, in den Erscheinungen die wirkenden Kräfte zu erkennen». Im Blickfeld der Kulturgeschichte sollten vor allem «die täglichen Lebensgewohnheiten» und «die innere Entwicklung der Völker» liegen.

«Nirgends» erschien Curtius nun «das Verhältniß von Staaten- und Culturgeschichte merkwürdiger als in Griechenland». Einerseits sah er sie deshalb eng miteinander verknüpft, weil nach ihm nirgendwo sonst «die Cultur eines Volks im Staate, in der Religion, in Kunst und Wissenschaft so scharf ausgeprägt (sei) wie bei den Hellenen». Andererseits jedoch «hat sie sich so von ihrem Volke abgelöst und steht in einem so weltgeschichtlichen Zusammenhange, daß sie nicht einer Nation, sondern der Menschheit anzugehören scheint». Als, wie Curtius schreibt, «unsterblicher Teil» des Griechenvolks gelangt dessen Kultur, verdichtet in der «geistigen Bildung» erst nach dem Ende der griechischen Staatengeschichte zu universeller Verbreitung:

«Diese unvertilgbare, von Land zu Land schreitende, durch alle Jahrhunderte fortwirkende, aus Schutt und Vergessenheit immer neu erstehende Lebenskraft der griechischen Cultur ist gewiß eine der denkwürdigsten Thatsachen menschlicher Geschichte»[70].

[68] *Lebensbild,* S. 493. Pointiert in: *Der Wettkampf* (1856), in *Alterthum und Gegenwart,* I, S. 134: «Es war aber nicht nur in Delphi und Olympia, es war überhaupt nicht nur in den Schranken der Rennbahn, daß die Hellenen ihre Wettkämpfe hielten; ihr ganzes Leben, wie es uns in der Geschichte des Volkes vorliegt, war ein großer Wettkampf».

[69] Zum agonalen Prinzip siehe I. WEILER, *Aien Aricteyein,* in «Stadion», 1, 1976, S. 199-227; I. WEILER, *Der Agon in Mythos,* Darmstadt 1974.

[70] E. CURTIUS, *Der Weltgang der griechischen Cultur* (1858), in *Göttinger Festreden,* Berlin 1864, S. 54 ff. – Auch in der *Griechischen Geschichte,* I, S. 439 hat Curtius den Schwerpunkten traditioneller Geschichtsschreibung jene der «Culturgeschichte» gegenübergestellt: «Die Geschichtsschreibung muß der Überlieferung folgen, welche aus dem Leben der Völker die hervorragenden Thatsachen aufbewahrt, aber für das allmählich Werdende kein Gedächtnis hat. Darum werden einzelne Schlacht-

Soweit der Ansatz von Curtius.

V.

«In der griechischen Geschichte hegte er eine unbegrenzte Verehrung für E. Curtius. Die poetisch künstlerische Natur, die formvollendete Darstellung waren ihm überaus sympathisch... Er wurde nicht müde, seinen Zuhörern gewisse Abschnitte bei Curtius als Lektüre zu empfehlen... 'Curtius ist ein Priester der Wissenschaft', sagte er mir einmal. 'Wenn der spricht, so ist es allemal ein Lied aus dem höhern Chor'».

So hat schon Heinrich Gelzer [71] die Beziehungen zwischen Burckhardt und Curtius gewürdigt und doch sind die Zusammenhänge vielfältiger und auch komplexer als bisher meist gesehen wurde. Um sie angemessen zu analysieren, genügt es nun freilich nicht, die rund ein Dutzend Erwähnungen von Curtius in Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte* zu untersuchen. Hierzu wäre es vor allem erforderlich, Burckhardts bisher nur völlig unzulänglich ausgewertete Vorlesung *Alte Geschichte* mitzuberücksichtigen [72], in deren Manuskript ausführliche, teilweise auch kritische Exzerpte aus der *Griechischen Geschichte* von Curtius eingelegt sind. Gerade an diesem Vorlesungsmanuskript wird deutlich, wie intensiv Burckhardts Auseinandersetzung mit Curtius war und wie sich für ihn aus der Lektüre immer wieder neue Fragen und Bemerkungen ergaben. Ein systematischer Vergleich der Perspektiven und Wertungen von Ernst Curtius und Jacob Burckhardt wäre deshalb gewiß lohnend. Er könnte sich nicht nur auf Personen, Ereignisse und Phänomene der *Griechischen Geschichte* im engeren Sinne erstrecken, sondern ebenso die Beurteilungen kultureller Leistungen der Griechen miteinbeziehen, nicht zuletzt diejenigen auf dem Felde der Griechischen Kunst, die Curtius und Burckhardt so lange Zeit in Vorlesungen und Übungen behandelt haben. Doch ein solcher systematischer Ver-

tage in das hellste Licht des Ruhmes gestellt, während die stille und unscheinbare Arbeit eines Volks, an welche es viele Menschenalter hindurch seine beste Kraft setzt, im Verborgenen bleibt».

[71] H. GELZER, *Ausgewählte Kleine Schriften,* S. 346. – Zu Burckhardts Beziehung zu Curtius siehe zuletzt: W. KAEGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie,* Basel 1982, VII, S. 26 ff.

[72] JBA. 207, Nr. 124. - Dazu W. KAEGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie,* Basel 1956, III, S. 551 ff.

gleich kann hier nicht geleistet werden; der gegebene Rahmen erfordert Beschränkung und Konzentration.

Die Zusammenhänge zwischen Burckhardt und Curtius lassen sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Einerseits schloß sich Burckhardt nicht wenigen Wertungen Curtius' an, rühmte bisweilen einzelne Partien – wie jene über die Sprache –, ließ sich anregen und wohl auch orientieren. Andererseits fühlte er sich immer wieder durch Curtius' Akzente zum Widerspruch herausgefordert – wie besonders im Falle Delphis –, griff er Kategorien oder Gedanken von Curtius wohl auf, aber nur, um sie völlig zu verändern. Vielleicht noch wichtiger als solche einzelnen Punkte sind indessen die fundamentalen Unterschiede in der Gesamtbeurteilung und die völlig verschiedenen Grundakkorde: Der harmonischen Griechenwelt eines Ernst Curtius setzte Burckhardt ganz bewußt immer wieder neue Disharmonien entgegen.

Zunächst sei knapp an einige Gemeinsamkeiten der beiden Gelehrten erinnert: an ihre tiefe Verwurzelung im christlich geprägten Bürgertum ihrer Zeit, aus dem sich Burckhardt dann freilich weithin löste, an durchaus vergleichbare Gegenwartserlebnisse, ihre persönlichen Erfahrungen mit Masse, Pöbel und revolutionären Bewegungen, an die Tatsache, daß beide wenigstens zum Teil dieselben Lehrer hatten (Boeckh, Welcker) und von denselben Menschen beeindruckt wurden (Jacob Grimm, Kugler). Beide waren sodann große Stilisten, Meister der Sprache, Verfasser von Gelegenheitsgedichten und eindrucksvolle Redner; beide bezogen Kunstgeschichte und Archäologie in ihre Lehrtätigkeit ein, beide blieben stets für alle religiösen Fragen besonders aufgeschlossen, traten jeder engen Spezialisierung entgegen, strebten nach Synthesen und Gesamtbildern. Beide forderten die Verbindung von historischem und vaterländischem Sinn. Beide glaubten schließlich, um mit Burckhardt zu sprechen, daran, daß die griechische Kunst «weltgültig» wäre und daß «eigentlich aller dieser Geist der griechischen Kunst auf uns abfärben» [73] sollte.

Doch dem stehen tiefe Gegensätze gegenüber. Wurde Curtius in entscheidenden Phasen seines Lebens durch die moderne Großstadt und den Großstaat geprägt, so Burckhardt durch den

[73] J. BURCKHARDT, *Gesamtausgabe*, Stuttgart 1934, XIII, S. 13 f.

engen Basler Stadtstaat, der so viele persönliche Erfahrungen zu seinem Bild der griechischen Polis hinzufügte. Konnte sich Curtius völlig mit dem preussischen Staate identifizieren und dessen Mittel für wissenschaftliche Zwecke mobilisieren, so zog sich Burckhardt schon seit der Mitte der vierziger Jahre bewußt in die Apolitie zurück, in eine Apolitie, die sich in seinem *Constantin* ebenso niederschlug wie in der *Griechischen Kulturgeschichte*. War Curtius' Menschenbild trotz aller negativen Erlebnisse durch sein Christentum und seinen Bildungsoptimismus insgesamt doch positiv geprägt, so dominierte bei Burckhardt der leidende Mensch.

Nicht geringer sind die fundamentalen Unterschiede in den Werken selbst. Gab Curtius eine umfassende Ereignisgeschichte, die bewußt den Schwerpunkten der schriftlichen Überlieferung folgte, so wählte Burckhardt seine völlig persönliche Methode der Kulturgeschichte, in der die chronologischen und regionalen Zusammenhänge weithin aufgelöst wurden und die glänzend-einseitige, geradezu idealtypische Abstraktion der Polis den Prospekt beherrschte. Wenn Dilthey konstatierte, daß «diese Manier... nicht... der Anfang einer neuen geschichtlichen Behandlung (sei), sondern die Auflösung aller Geschichte» [74], so ahnte er wenigstens die Bedeutung der neuen Form.

Doch entscheidend war natürlich Burckhardts Protest gegen Curtius' völlig idealistisches Griechenbild. Die Schlüsselstelle aus seiner «Gesamtbilanz des griechischen Lebens» im II. Band der *Griechischen Kulturgeschichte* lautet:

«In betreff der alten Griechen glaubte man seit der großen Erhebung des deutschen Humanismus im vorigen Jahrhundert im klaren zu sein: im Widerschein ihres kriegerischen Heldentums und Bürgertums, ihrer Kunst und Poesie, ihres schönen Landes und Klimas schätzte man sie glücklich, und Schillers Gedicht *die Götter Griechenlands* faßte den ganzen vorausgesetzten Zustand in ein Bild zusammen, dessen Zauber noch heute seine Kraft nicht verloren hat. Allermindestens glaubte man, die Athener des perikleischen Zeitalters hätten Jahr aus Jahr ein im Entzücken leben müssen. Eine der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, welche jemals vorgekommen, und um so unwiderstehlicher, je

[74] Dazu F. STAEHELIN, *Burckhardt und Dilthey*, in «Museum Helveticum», 8, 1951, S. 299-304. Zu den zeitgenössischen Vorstufen deutscher Kulturgeschichtsschreibung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, siehe V. HARTMANN, *Die deutsche Kulturgeschichtsschreibung seit ihren Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Diss., Marburg/L. 1971. Zu Burckhardts Kulturbegriff: Y. MAIKUMA, *Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt*, Königstein 1985.

unschuldiger und überzeugter sie auftrat. Man überhörte den schreienden Protest der ganzen überlieferten Schriftwelt, welche vom Mythus an das Menschenleben überhaupt beklagt und verschätzt, und in betreff des besonderen Lebens der griechischen Nation verblendete man sich, indem man dasselbe nur von den ansprechenden Seiten nahm und die Betrachtung gerne mit der Schlacht von Chäroneia abschloß. Ganz als wären die folgenden zwei Jahrhunderte, welche das Volk, und weit überwiegend durch sein eigenes Tun, bis nahe an die materielle Zernichtung führten, nicht die Fortsetzung des Vorhergegangenen gewesen» [75].

Im Rahmen seiner seit den sechziger Jahren immer pessimistischeren Geschichtsbetrachtung war Burckhardt mehr und mehr auf Leid, Unglück, Katastrophen und Krisen fixiert. Für ihn waren die Griechen «von allen Kulturvölkern» bekanntlich dasjenige, welches sich «das bitterste, empfundenste Leid angetan hat» [76].

Macht wurde an das «Böse» herangerückt, Geschichte weithin als Leidensgeschichte verstanden, die Zukunft in oft wahrhaft prophetischen Bildern immer düsterer gesehen. Eine so weitgehende Betonung der inneren Harmonie des Griechentums, wie sie Curtius vertreten hatte, war deshalb bei Burckhardt undenkbar. Was er einräumte, war die Verbindung von Freiheit und Maßhalten vor allem in der griechischen Kunst sowie ein spezifisches Streben nach Mäßigung, Sophrosyne, das allerdings sogleich dialektisch relativiert wurde:

«Bei den Griechen ist die Sophrosyne der negative Pol, der Zügel, so wie die Kalokagathie der positive Pol und der Sporn ist;... als erweisliche und hohe Kraft wird man sie am ehesten in der griechischen Kunst und Poesie lebendig finden» [77].

Burckhardts Behandlung der antiken Quellen war im allgemeinen wesentlich kritischer als diejenige des Vorgängers. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist seine berechtigte Kritik an den hohen Sklavenzahlen des Athenaios, die ihn gleichwohl zu einem sehr viel nüchterneren und realistischeren Bild der griechischen Sklaverei geführt hatte als Curtius [78]. Auch für Curtius' Apotheose der Monarchie fehlten bei Burckhardt alle Voraussetzungen. Die Hohenzollern sah er distanziert. Wohl war er von «dem gewaltigen Ernst eines Wesens, wie der alte Kaiser Wilhelm war», einem

[75] J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte,* Nachdruck Darmstadt 1956, II, S. 348 f.

[76] *Ibidem,* I, S. 50.

[77] *Ibidem,* II, S. 321.

[78] *Ibidem,* I, S. 141-158.

«Mysterium unserer Tage» [79], tief beeindruckt, wohl erschien ihm auch Kaiser Friedrich als «glänzend sympathische Gestalt» [80], doch die Politik des Hauses hielt er für verhängnisvoll; das Imperium Romanum der Zukunft, das er ahnte, wies denn auch «keine Dynastie» mehr auf [81].

Dem entsprach das Königtum in der griechischen Geschichte. Das homerische war nach Burckhardt ausgesprochen schwach. Die frühen Könige behaupteten sich allenfalls durch Sanftmut und Takt [82]. Perikles wollte zwar «die Gegensätze des vollkommenen Bürgers und des ungeheuern Menschen harmonisch in sich vereinigen; doch ist es auch ihm nicht ganz gelungen» [83]; von einer «Monarchie des Genius» wie bei Curtius konnte keine Rede sein. Ähnlich relativiert und zurückgenommen ist Burckhardts Urteil über Demosthenes, dies schon deshalb, weil sich Burckhardt nun stärker mit seinem alten Lehrer Droysen auseinandersetzte, der für die Zeit Alexanders sein wichtigster Gewährsmann wurde. Daß Burckhardt trotz dieser schwerwiegenden Gegensätze bis zuletzt an seinem tiefen Respekt für Curtius festhielt, ist erstaunlich.

VI.

In seiner berühmten Londoner Antrittsvorlesung über *George Grote and the study of Greek History* [84] gab Arnaldo Momigliano einst einen souveränen Überblick über die Grundlinien der Erforschung der Griechischen Geschichte während des 19. Jahrhunderts. Zu Recht betonte er dort den ganz außergewöhnlichen Einfluß Grotes im deutschen Sprachraum und er hielt fest:

«Alle deutschen Studien zur Griechischen Geschichte aus den letzten fünfzig Jahren des 19. Jahrhunderts sind entweder für oder gegen Grote geschrieben. Die deutschen Gelehrten schufen ihre berühmte Reihe Griechischer Geschichte als

79 Brief an Fr. von Preen, Pfingstsonntag 1887.

80 Brief an Fr. von Preen, 16.6.1888. Siehe dazu W. KAEGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie,* Basel 1973, V, S. 561.

81 Brief an Fr. von Preen, 20.7.1870.

82 J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte,* I, S. 87.

83 *Ibidem,* Nachdruck 1957, IV, S. 215.

84 *Contributo alla storia degli studi classici,* Roma 1979², S. 213-231.

Antwort auf Grote: Kortüm (1854), Curtius (1857), Busolt (1885), Holm (1886), Beloch (1893), zu der die Geschichte des Alterthums von Ed. Meyer (Bd. II, 1893) hinzugefügt werden muß»[85].

Ja, die ausgewählten Glieder dieser Reihe ließen sich noch ergänzen durch den Hinweis auf die einschlägigen Partien der Geschichte des Altertums von Max Duncker (IV. 1857), den Grundriß der Griechischen Geschichte im Handbuch von R. von Pöhlmann (1889) und nicht zuletzt auf Burckhardt.

Tatsächlich sind alle diese Arbeiten, und sei es auch nur indirekt oder implizit, Auseinandersetzungen mit Ideen und Konzeptionen Grotes. Noch der bis in die Gegenwart nachwirkende Neopositivismus in der Altertumswissenschaft läßt sich, wenn auch als eine teilweise unbewußte Reaktion auf Grotes, in sich konsequente, liberale Idealisierung der athenischen Demokratie und damit auf eine entschiedene Politisierung der Griechischen Geschichte begreifen.

Im Falle vom Curtius ist die Ablehnung Grotes evident. Am 6.3.1859 schrieb er an seinen Bruder:

«Hast Du die neue Bearbeitung von Grote durch Th. Fischer in Königsberg gesehen? Ist diese Apotheose von Grote nicht eine wahre Manie? Wie kann man dem trockenen Banquier eine 'Gluth des Genius' zuschreiben? Mir steht dabei der Verstand still. Ich erkenne ja gern den ganzen Werth einer umsichtigen, nüchternen, gelehrten Behandlung des Stoffes an, wie sie Grote gegeben hat. Aber es fehlt doch einerseits die wahre Unbefangenheit des Historikers und anderseits wieder das eigentliche Verständniß des hellenischen Geistes! Und dann, welche Willkür und Einseitigkeit der Überlieferung gegenüber! Aber Fleiß und Ausführlichkeit und wortreiche Schaustellung aller Forschungen, das imponirt immer am meisten! Darüber vergißt man gern, daß kein einziger Charakter lebendig und persönlich uns entgegentritt und daß man niemals vom Standpunkte eines räsonnirenden Beobachters in den Zusammenhang der Dinge hineingezogen wird»[86].

Während Burckhardt Grote lediglich an zwei Stellen der *Griechischen Kulturgeschichte* erwähnte[87], hat ihn Wilamowitz wiederholt nachdrücklich gewürdigt. Von seinem impertinenten Dictum «Die Modernen kann ich einfach nicht lesen, Grote, wie

[85] *Ibidem*, S. 225.

[86] *Lebensbild*, S. 532 f.

[87] J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, III, Nachdruck Darmstadt 1956, S. 289, Anm. 35 und IV, Nachdruck Darmstadt 1957, S. 399, Anm. 12.

immer, ausgenommen»[88] einmal abgesehen, hielt Wilamowitz es für Grotes «bleibendes Verdienst», die Griechische Geschichte vom liberalen Standpunkte aus «konsequent und mit politischer Klarheit und Schärfe geschrieben»[89] zu haben. Faßt man die Perspektive weiter, so stellte Curtius gegenüber Grote in entscheidenden Bereichen im Grunde einen Rückgriff auf die neuhumanistischen Ideen Winckelmanns und Humboldts dar, während er sich selbst näher an Müller und Boeckh heranrückte. Aber griechische Kunst, wie er sie sah, und griechische Kultur, wie er sie verstand, waren undenkbar ohne jene Impulse der deutschen Klassik, von denen sich Burckhardt dann so entschieden distanzierte.

Faßt man die Wechselbeziehungen zwischen gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen einerseits, den Bewertungen Griechischer Geschichte andererseits für das 19. Jahrhundert insgesamt ins Auge, so ist wohl unverkennbar, daß sie seit Grote eine neue Intensität und zugleich eine neue Vielfalt erlangten. Wir stehen dabei erst am Anfang der Bestandsaufnahme und der kritischen Analyse, die, wie sich wohl zeigte, nicht nur auf die engen Nenner monarchistischer, demokratischer, liberaler oder sozialistischer Positionen gebracht werden kann[90]. Die Auswirkungen der Vorstellungen des 19. Jahrhunderts sind dabei ebenso ein Problem für sich wie die Folgen der gerade im Falle von E. Curtius zu beobachtenden Zusammenarbeit zwischen dem modernen Großstaat und der modernen Wissenschaft.

Zum ersten Aspekt: Wenn Curtius die Stellung des Perikles von der demokratischen Realität Athens weit abhob und dessen Position damit gleichsam monarchisch verstand, so öffnete er damit unbewußt den Weg zu jener Isolierung der großen Einzelpersönlichkeiten in der Griechischen Geschichte, die ebenso Schule machen sollte, wie jene antidemokratische Tendenz, die schließlich

[88] *Mommsen und Wilamowitz, Briefwechsel 1872-1903,* hrsg. von Fr.-D. HILLER VON GAERTRINGEN, Berlin 1935, S. 116.

[89] U. VON WILAMOWITZ - MOELLENDORFF, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer bis zum Ausgang des Mittelalters,* Leipzig 1910, S. 212. Siehe zu diesem Themenkreis auch die speziellen Beiträge in *Wilamowitz nach 50 Jahren,* hrsg. von W.M. CALDER III u.a., Darmstadt 1985.

[90] Die einschlägige Literatur hat zuletzt B. NÄF, *Von Perikles zu Hitler?,* Bern 1986, S. 316 ff. zusammengestellt.

zu Hans Bogners so gefährlichem, von den Nationalsozialisten begeistert aufgenommenen Buch über *Die verwirklichte Demokratie* (1930) führte.

Zum zweiten Aspekt: Schon Curtius selbst erlebte, wie rasch und wie unbekümmert ein «allen hellenischen Sympathien fernstehender Kanzler» [91], wie er Bismarck bezeichnete, einem Großprojekt vom Range Olympias die materiellen Unterstützungen entziehen konnte. Und Curtius mochte zumindest ahnen, daß der dritte der Kaiser, unter denen er lebte, Wilhelm II., in der Kultur- und Erziehungspolitik völlig andere Auffassungen vertrat als jene beiden Monarchen, denen er gedient hatte und nahestand. Angesichts dieser, hier nur anzudeutenden Folgen und Zusammenhänge darf wohl mit der Frage geschlossen werden, ob nicht Burckhardts Position auch dadurch eine zusätzliche Rechtfertigung erfuhr.

[91] *Lebensbild,* S. 697.

Zum Problem der Kulturgeschichtsschreibung bei Jacob Burckhardt

von *Irmgard Siebert*

«Wir können uns sehr frei bewegen», schreibt Burckhardt in der Einleitung zur *Griechischen Kulturgeschichte,* denn «glücklicherweise schwankt nicht nur der Begriff Culturgeschichte, sondern es schwankt auch die academische Praxis (und noch einiges Andere)». Mit der «gegenwärtigen Crisis in allem historischen Dociren» begründet er die Freiheit seiner kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise [1].

Diese Definitionsschwierigkeiten haben ihren Grund nicht zuletzt darin, daß Burckhardt an die Tradition der von Voltaire als «Philosophie der Geschichte» begründeten modernen Geschichtswissenschaft anknüpft, die mit der gleichzeitig sich bildenden Kulturgeschichte und der säkularisierten Universalgeschichte in einem inneren Zusammenhang steht [2]. Die von Voltaire aufge-

Abkürzungen : *GA* = J. BURCKHARDT, *Gesamtausgabe,* hrsg., von E. DÜRR u.a., 14 Bde., Stuttgart u.a. 1929-1934; *Briefe* = J. BURCKHARDT, *Briefe.* Vollständige und kritisch bearbeitete Ausgabe. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses hergestellt von M. BURCKHARDT, 10 Bde., Basel (Stuttgart) 1949-1986; *WB* = J. BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte.* Der Text der 'Weltgeschichtlichen Betrachtungen' auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von P. GANZ, München 1982; KAEGI = W. KAEGI, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie,* 7 Bde., Basel 1947-1982; PA 207 = Staatsarchiv Basel-Stadt: Privatarchiv 207: *Jacob Burckhardt-Archiv Nachlaß; Ästhetik/Architektur* = Vorlesung *Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst* (1863), I. Teil: Architektur. PA 207, 157; *Ästhetik/Malerei* = Vorlesung *Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst* (1863), 2. Teil: Malerei. PA 207, 157.

[1] Manuskript der Einleitung in die *Griechische Kulturgeschichte,* PA 207, 123a, Bl. b, und «Übersichtsblatt». Siehe auch Burckhardt an Gothein, 29.6.1889, *Briefe,* IX, Nr. 1264, S. 196.
Der Jacob-Burckhardt-Stiftung und dem Staatsarchiv Basel-Stadt möchte ich an dieser Stelle für die Erlaubnis danken, das Jacob-Burckhardt-Archiv einzusehen.

[2] Vgl. hierzu G. SCHOLTZ, «Geschichte», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 3, Darmstadt 1974, Sp. 344-398, bes. Sp. 356-359; U. DIERSE - G. SCHOLTZ, «Geschichtsphilosophie», in *ibidem,* Sp. 416-439, bes. Sp. 416-418; G.-M. MOSJE,

worfenen prinzipiellen Fragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Philosophie, nach Methode und Gegenstand der Geschichtswissenschaft, wirken in Burckhardts Historie weiter und sind von dem speziellen Problem Kulturgeschichte kaum zu trennen [3].

Dieses Erbe der Aufklärung verpflichtet vor allem zum «Ganzen» [4]. Kulturgeschichte ist für Burckhardt – anders als für einige seiner Zeitgenossen – nicht Teildisziplin einer allgemeinen Geschichtswissenschaft, die durch eine besondere Methode geprägt wäre, sondern zeichnet sich gerade durch ihren interdisziplinären Charakter und ihre enge Beziehung zur Universalgeschichte aus [5]. Wie Voltaire lehnt Burckhardt die ereignis- und personenbezogene Geschichtsschreibung ab und sucht stattdessen jenseits faktischer Vollständigkeit das «Ganze» einzelner Epochen zu erfassen. Wichtig sind ihm dabei nicht die Ereignisse der äußeren Geschichte, sondern die «Thatsachen des Inneren» [6], aus denen er das Verhältnis der vergangenen Menschheit zu Leben und Tod, Schönheit, Kunst und Wissenschaft zu ermitteln sucht. Die Politik wird von Burckhardts Kulturgeschichtsschreibung nicht ausgeschlossen; er erkennt, daß sie auf 's engste mit dem Geistesleben der Nationen sowie den Lebensansichten der Menschen zusammenhängt [7].

«Kulturgeschichte», in *ibidem*, 4, Darmstadt 1976, Sp. 1333-1338. Zu Voltaire siehe P. SAKMANN, *Die Probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire*, in «Historische Zeitschrift», 97, 1906, S. 327-379; K.J. WEINTRAUB, *Visions of Culture. Voltaire, Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega y Gasset*, Chicago-London 1966, S. 19-74.

[3] Zu Problem und Methode der Kulturgeschichtsschreibung Burckhardts vgl. vor allem die Einleitung in die *Griechische Kulturgeschichte, GA*, 8, S. I-II; Burckhardt an Kinkel, 21.3.1842, *Briefe*, I, Nr. 59, S. 196 f.; *WB*, S. 225-231, 248-253; KAEGI, VI, S. 158 f.

[4] Schon in den frühen Arbeiten Burckhardts taucht häufig die Forderung nach Gesamtdarstellungen bestimmter Zeiten und Epochen auf. Vgl. z.B. *GA*, I, S. 240 und *GA*, 2, S. 1, 3.

[5] Zur Frage des Verhältnisses von Kulturgeschichte und Universalgeschichte siehe vor allem E. SCHULIN, *Das alte und neue Problem der Weltgeschichte als Kulturgeschichte*, in «Saeculum», 33, 1982, S. 161-173.

[6] PA 207, 123a, «Übersichtsblatt».

[7] Burckhardt geht für die Zeit «Constantins des Großen» davon aus, daß die «Geschichte der höchsten Staatsgewalt des sinkenden Römerreiches» den Boden

Was Burckhardts Arbeiten von der nach Voltaire sich rasch entwickelnden Kulturgeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts [8] sowie dem Historismus methodisch auffällig unterscheidet, ist sein spezifisches Quellenverständnis: Burckhardt dehnt den Begriff der historischen Quelle auf künstlerische und literarische Werke aus [9] und verzichtet weitgehend auf bearbeitete Literatur.

abgebe «für die Beurteilung einer Menge äußerer wie geistiger Ereignisse der Folgezeit» (*GA*, 2, S. 5). Das klassische Griechenbild bezeichnet er als eine der «allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils», weil es die politische Geschichte vernachlässigt hat (*GA*, 9, S. 343). In der Beschaffenheit der Fürstenstaaten der Renaissance liegt für ihn «der mächtigste Grund der frühzeitigen Ausbildung des Italieners zum modernen Menschen» (*GA*, 5, S. 95).
Das Problem des Verhältnisses von politischer Geschichte und Kulturgeschichte wird in der Forschungsliteratur im Burckhardts Zusammenhang mit Kulturbegriff und den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* reflektiert. Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl.: A. BERGSTRAESSER, *Kultur und Macht in der Geschichte der Menschheit: Jacob Burckhardt*, in ders., *Die Macht als Mythos und als Wirklichkeit. Eine Untersuchung*, Freiburg 1965, S. 27-46; W. HARDTWIG, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Göttingen 1974, S. 165-178; H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel - Die Probleme des Historismus*, Freiburg u.a. 1974, S. 48-76; J. RÜSEN, *Die Uhr, der die Stunde schlägt - Geschichte als Prozeß der Kultur bei Jacob Burckhardt*, in *Historische Prozesse*, hrsg. von K.G. FABER-Chr. MEIER, München 1978, S. 186-217; E. SCHULIN, *Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre. Zu seiner Vorlesung über das Studium der Geschichte (den Weltgeschichtlichen Betrachtungen)*, Heidelberg 1983 (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften/Philosophisch-historische Klasse 1983, 2); H. BRACKERT, *Reflektiertes Können und individuierter Geist - Zu Jacob Burckhardts Kulturgeschichtsschreibung*, in *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, hrsg. von H. BRACKERT - F. WEFELMEYER, Frankfurt a.M. 1984, S. 289-319.

[8] Zur Geschichte der Kulturgeschichtsschreibung vgl. F. JODL, *Die Culturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem*, Halle 1878; E. SCHAUMKELL, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung*, Leipzig 1905; K. EDER, *Die Entwicklung der Kulturgeschichtsschreibung*, in «Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark» 50, 1959, S. 3-28; K.J. WEINTRAUB, *Visions of culture. Voltaire, Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega Y. Gasset*; V. HARTMANN, *Die deutsche Kulturgeschichtsschreibung von ihren Anfängen bis Wilhelm Heinrich Riehl*, Phil. Diss. Marburg 1971; H. DILLY - J. RYDING, *Kulturgeschichtsschreibung vor und nach der bürgerlichen Revolution von 1848*, in «Ästhetik und Kommunikation, Beiträge zur politischen Erziehung», 6, 1975, H. 21, S. 15-32; G. MÜHLPFORDT, *Der Leipziger Aufklärer Johann Christoph Adelung als Wegbereiter der Kulturgeschichtsschreibung*, in «Storia della Storiografia» II, 1987, S. 22-45.

[9] Siehe K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, Darmstadt 1979^2, S. 130-132.

Damit steht er in der Tradition der klassischen Philologie, deren erklärtes Ziel es gewesen ist, den «Geist des Altertums» aus den künstlerischen und literarischen Quellen zu rekonstruieren [10]. Den von den Philologen bevorzugten literarischen Zeugnissen stellt Burckhardt – seinen kunsthistorischen Neigungen folgend und an die durch Winckelmann begründete moderne Archäologie anknüpfend – die Schöpfungen der bildenden Kunst, vor allem der Architektur, gleichwertig zur Seite. Er war davon überzeugt, daß «wahre Geschichtschreibung ein Leben in jenem feinen, geistigen Fluidum verlangt, welches aus... Kunst und Poesie... dem Forscher [ebensogut] entgegenweht wie aus den eigentlichen Scriptoren» [11]. Die aus der Kunst gewonnenen Tatsachen erschienen ihm authentischer als die «historischen im gewöhnlichen Sinn», da sie auf dem beruhten, was «Quellen und Denkmäler unabsichtlich und uneigennützig, ja unfreiwillig [und] unbewußt» verkündeten [12].

Das Burckhardts Kulturgeschichte am stärksten Charakterisierende ist – wie bereits erwähnt – die Opposition gegen die Ereignisgeschichte. Diese ist nicht nur wissenschaftsgeschichtlich begründet, sondern auch Ausdruck zeitkritischer Intentionen. Die distanzierte Haltung gegenüber den gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts bewog Burckhardt, der Politik zu entsagen [13] und sich ganz dem Genuß des Schönen hinzugeben [14]. Die durch die Anzeichen des deutsch-französischen Krieges in ihm ausgelöste Empfindung der Nichtigkeit aller 'bloßen' Ereignisse der Vergangenheit bringt er ganz selbstverständlich mit seiner Kulturgeschichtsschreibung in Zusammenhang, die in «dieser Richtung» glücklicherweise «niemals große

[10] F. Ast, *Grundriß der Philologie,* Landshut 1808, S. 1. Zu Burckhardts Einschätzung der klassischen Philologie vgl. *GA,* 8, S. 1 f.; Burckhardt an Schreiber, 2.12.1842, *Briefe,* II, Nr. 69, S. 217. Zur Beziehung Burckhardt - Boeckh siehe Kaegi, II, S. 48-53.

[11] Burckhardt an Kinkel, 17.4.1847, *Briefe,* III, Nr. 197, S. 68.

[12] *GA,* 8, S. 3. Siehe auch *WB,* S. 251.

[13] Burckhardt an E. Schauenburg, 24.1.1846, *Briefe,* II, Nr. 166, S. 198, und an dens., 28.2.1846, *Briefe,* II, Nr. 174.

[14] Burckhardt an H. Schauenburg, 27.2.1847, *Briefe,* III, Nr. 193, S. 54 f.

Geschäfte» gemacht habe [15]. Anders als die meisten zeitgenössischen deutschen Historiker, für die die nationale Einheit Symbol einer positiven politischen und kulturellen Wende ist [16], entwirft Burckhardt ein eher düsteres Zukunftsbild [17]. Auf die Erfahrung der Entwertung alles Zeitlichen reagiert er mit einer erneuten Hinwendung zu den «Ewigungen» [18], die er in Kunst und Altertum findet. Die Auseinandersetzung mit der Gegenwart setzt er jedoch, wie zuvor schon im *Constantin* und der *Kultur der Renaissance,* in der *Griechischen Kulturgeschichte* fort.

Der tiefere Grund für Burckhardts Überzeugung, daß die geschichtlichen Ereignisse nichtig seien, ist sein schon früh ausgeprägtes Bewußtsein von der «Hinfälligkeit der menschlichen Dinge» [19], das den Ausgangspunkt seiner Geschichtswissenschaft

[15] Burckhardt an von Preen, 31.12.1870, *Briefe,* V, Nr. 560, S. 120. Siehe hierzu auch K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt (Sämtliche Schriften,* 7), Stuttgart 1984, S. 197-205.

[16] Siehe hierzu E. FEHRENBACH, *Die Reichsgründung in der deutschen Geschichtsschreibung,* in *Reichsgründung 1870/71 - Tatsachen Kontroversen Interpretationen,* hrsg. von Th. SCHIEDER-E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970, S. 259-290. Zu Burckhardts Einschätzung der nationalen deutschen Geschichtsschreibung vgl.: Burckhardt an Vischer, 14.6.1863, *Briefe,* IV, Nr. 394, S. 131. Burckhardt an Kugler, 2.7.1871, *Briefe,* V, Nr. 569, S. 131 f. Burckhardt an von Preen, 31.12.1872, *Briefe,* V, Nr. 602, S. 184.

[17] Burckhardt an von Preen, 27.9.1870, *Briefe,* V, Nr. 544, und an dens., 31.12.1870, *Briefe,* V, Nr. 560. Siehe auch E.W. ZEEDEN, *Zeitkritik und Gegenwartsverständnis in Jacob Burckhardts Briefen aus den Jahren der Reichsgründung (1859/1872),* in *Geschichte und Gegenwartsbewusstsein. Historische Betrachtungen und Untersuchungen, Festschrift für Hans Rothfels,* hrsg. von W. BESSON - F.Frhr. VON GAERTRINGEN, Göttingen 1963, S. 86-105; E.W. ZEEDEN, *Der Historiker als Kritiker und Prophet. Die Krise des 19. Jahrhunderts im Urteil Jacob Burckhardts,* in «Die Welt als Geschichte», II, 1951, S. 154-173.

[18] Nach Niederlegung der Geschichtsprofessur im Jahre 1886 erklärt sich Burckhardt bereit, weiter Kunstgeschichte zu lehren. Die zwei letzten Jahrzehnte widmet er der *Griechischen Kulturgeschichte,* der Kunstgeschichte der Renaissance und Griechenlands sowie der Rubens-Biographie. In einem Gespräch mit seinem Nachfolger Adolf Baumgartner sagt Burckhardt: «Wenn man Geschichte der Macht nicht mehr zu lesen braucht, freue man sich, daß einem dies aus dem Gesicht sei; dann labe man sich an den schönen Dingen, an Mythus, Poesie und Kunst». Zit. nach KAEGI, V, S. 246. Siehe auch Burckhardt an von Preen, 24.6.1889, *Briefe* IX, Nr. 1269, S. 202.

[19] Burckhardt an H. Schauenburg, 10.6.1844, *Briefe,* II, Nr. 166, S. 199, siehe auch *WB,* S. 107.

vom «duldenden, [strebenden und] handelnden Menschen» [20] zugleich begründet und gefährdet. Er erkennt, daß «die Ansprüche der Völker, Zeiten und Individuen» auf Glück gegenüber dem «großen und ernsten Ganzen» der Geschichte nur von «untergeordneter Bedeutung» sein können [21]. Burckhardt nimmt zwar Partei für die Opfer der Geschichte [22], sieht aber zugleich die «Blindheit [menschlichen] Wünschens» [23] ein. Zudem betrachtet er die Leiden der Menschheit als unveränderlich, da sie in der Vergänglichkeit und dem Bösen der menschlichen Natur begründet sind [24]. Dieses Böse konzentriert sich in den politisch Mächtigen, den Siegern und welthistorisch großen Individuen. Ihr Handeln führt dazu, daß sich der natürliche Kampf ums Dasein bis in die Geschichte hinein verlängert [25]. Auf dieser Erkenntnis beruht Burckhardts Ablehnung der aufklärerischen Fortschrittsvorstellungen [26], seine Reserviertheit gegenüber politischen, staatlichen und gesellschaftlichen Machtansprüchen [27] sowie die Eliminierung des Glücksbegriffes aus der Geschichte und dem menschlichen Leben [28]. An die Stelle des Glücks tritt für Burckhardt der erkennende Nachvollzug der geschichtlichen Wandlungen [29].

Die Auffassung, daß es von dem Elend des Irdischen letztlich keine Befreiung durch politische oder soziale Revolution geben

[20] *WB*, S. 226.

[21] *WB*, S. 238.

[22] *WB*, S. 241-243.

[23] *WB*, S. 245.

[24] *WB*, S. 239-241.

[25] Siehe *WB*, S. 223 f., und *GA*, 7, S. 284.

[26] Burckhardt an von Preen, 2.7.1871, *Briefe*, V, Nr. 568, S. 130. Darüber hinaus lehnt Burckhardt die Auffassung vom historischen Fortschritt wegen ihrer Gleichgültigkeit gegenüber den Opfern der Geschichte sowie ihrer Geringschätzung der nicht fortschrittlichen Epochen der Weltgeschichte, wie z.B. des Mittelalters, ab. Er verweist auf den engen Zusammenhang von Fortschrittsidee und Sozialdarwinismus: *GA*, 7, S. 283-285, 291 f.

[27] Siehe hierzu die Analyse von W. HARDTWIG, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*, S. 278-346.

[28] *WB*, S. 231, 245.

[29] «Das Ziel der Fähigen – nolentium, volentium – ist statt des Glückes die Erkenntniß. 'Reif sein ist Alles'». *WB*, S. 245.

kann, lenkt Burckhardts Interesse auf das Phänomen der Askese [30]. In der Entsagung sieht er nicht nur die einzige Möglichkeit, sich von weltlichen Zwängen zu lösen und die Freiheit des Individuums zu realisieren, sondern zugleich eine notwendige Bedingung für die Erneuerung des durch materielle Interessen zerstörten geistigen Lebens [31].

Eine weitere Möglichkeit, sich der Negativität des Lebens zu entziehen, bietet Burckhardt die Flucht in die Kunst. In ihr sieht er das einzige, das der Hinfälligkeit alles Irdischen zu widerstehen vermag, das einzig Unvergängliche und Allgültige [32]. Befreiend vom Druck der Wirklichkeit wirkt die Kunst dadurch, daß sie den Betrachter in das von ihr dargestellte höhere, verklärte Leben einbindet [33]. Glück hingegen gewährt auch sie weder ihren Schöpfern noch ihren Rezipienten [34].

[30] Vgl. hierzu vor allem K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt*, S. 173-197; W. HARDTWIG, *Jacob Burckhardt. Wissenschaft als gesellschaftliche Askese*, in *Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit. Theodor Schieder zum Gedächtnis*, hrsg. von P. ALTER u.a., Stuttgart 1985, S. 216-242.

[31] Burckhardt an von Preen, 31.12.1872, *Briefe*, V, Nr. 602, S. 183.

[32] «Aus Welt, Zeit und Natur sammeln Kunst und Poesie allgültige allverständliche Bilder, die das einzige irdisch Bleibende sind, eine zweite, ideale Schöpfung, der bestimmten einzelnen Zeitlichkeit enthoben, irdisch-unsterblich, eine Sprache für alle Nationen». *WB*, S. 279.
Das Prädikat «ewig» gebührt der Kunst nach Ansicht Burckhardts jedoch nicht im materiellen Sinn (siehe *WB*, S. 279), sondern aufgrund der Jahrhunderte überdauernden Verständlichkeit der idealen Kunstwerke, die ohne vorgängig geschichtliche Kenntnisse als «Macht» wirken können. «Ideal» so schreibt Burckhardt in der Vorlesung *Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst* «ist erst, was auch ohne alle Kenntniß von Nebenbeziehungen, ohne alle Theilnahme am Sachlichen dennoch als Macht wirkt. Dieses sind dann die höchsten Vermächtnisse der Menschheit. Sie sind nicht zu erzwingen, sondern der Moment einer allg[emeinen] Entwickl[un]g muß zus[ammen]treffen mit [einer] mächtigen Künstlerindividualität; Vieles muß d[urch]gelebt und d[urch]gelitten sein». (*Ästhetik*, Bl. 3). In der Tendenzkunst hingegen, wozu Burckhardt vor allem die Historienmalerei zählt, geht «mit den Stimmungen die sie hervorgebracht» haben «auch das Interesse für die Bilder vorüber» (*Ästhetik/Malerei*, Bl. 17). Sobald das «Sachinteresse» nachlässt, werden solche Kunstwerke «werthlos und unverständlich oder doch zur bloßen Curiosität» (*Ästhetik/Architektur*, Bl. 5). Siehe auch *GA*, 14, S. 301-314, bes. S. 305, 331-333.

[33] W. HARDTWIG, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*, S. 250 f. Diese existentielle Bedeutung der Kunst und der Askese findet sich ähnlich

Während der Genuß der Kunst für Burckhardt wesentlich auf dem Ewigen, d.h. der in der Idealität der Formen gegründeten Schönheit beruht, interessiert er sich als Kunsthistoriker für ihren Ursprung und ihre geschichtliche Entwicklung. Aus dieser um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch keineswegs selbstverständlichen historischen Auffassung der Kunst folgt Burckhardts Ablehung der klassisch-idealistischen Theorie, die auf der Vorstellung der Autonomie der Kunst beruht [35]. Eher fühlt er sich Winckelmann verpflichtet, dem es zuerst gelungen sei, geschichtliche und systematische Betrachtungsweise miteinander zu verbinden [36]. Bezeichnend für Burckhardts historische Auffassung der Kunst ist bereits seine Definition der Ästhetik. Er versteht darunter weder, wie Baumgarten, eine «Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis» [37],

bei Schopenhauer und Nietzsche. Siehe hierzu W. SCHULZ, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik,* Pfullingen 1985, S. 36-49.

34 «Die Kunst kann kein Glück ersetzen, wohl aber gute Stunden aufs höchste verklären». *GA,* 13, S. 25. Siehe auch *WB,* S. 385 f.

35 Zum Begriff der Autonomie der Kunst vgl.: *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie,* Frankfurt a.M. 1974^2; H. FREIER, *Ästhetik und Autonomie. Ein Beitrag zur idealistischen Entfremdungskritik,* in *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften,* 3: *Deutsches Bürgertum und literarische Intelligenz 1750-1800,* Stuttgart 1974, S. 329-383.

36 Zu Burckhardts Einschätzung Winckelmanns siehe *GA,* 6, S. 304; Burckhardt an von Zahn, 19.11.1869, *Briefe,* V, Nr. 527, S. 59.

37 A.G. BAUMGARTEN, *Aesthetica.* Nachdruck der Ausgabe von 1750, Hildesheim 1961, S. 1. Vgl. dazu auch H.R. SCHWEIZER, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der 'Aesthetica' A.G. Baumgartens,* Basel u.a. 1973, bes. S. 9-40; J. RITTER, «Ästhetik», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* I, Darmstadt 1971, Sp. 555-580. Nach Burckhardt ist eine Ästhetik im Sinne Baumgartens nicht möglich, weil das Zusammenwirken der verschiedenen erkennenden Vermögen des Menschen unbekannt ist: «A e s t h e t i k das Wort besagt an sich sehr wenig - αἴσθησις = Gefühl, oder auch nur: das Innewerden, also die Lehre von den Empfindungen, welche durch irgend was – hier wird subintelligirt: d[ur]ch das Kunstwerk – rege gemacht werden. Also eher ein Theil der Psychologie; die Lehre von dem was in dem Beschauer vorgeht. – Dieß an sich, in dieser Fassung, jedenfalls hochbedeutend: Wie sich die großen Kräfte: Geist, Seele und Phantasie zum Innewerden der Kunst verhalten - Wüßten wir nur genauer, wie sie sich unter einander verhalten! und wie zu den Dingen? Ihre unendl[ich] raschen Spiegelungen, ihre Abwechselungen in der Function; ihr ewiges und blitzschnelles Sichbedingen und endl[ich] die besonderen Spaziergänge ins Blaue, welche Phantasie und Gedächtniß zusammen (od[er] identisch) anstellen, die sog[enannten] Ide-

noch, wie Schelling und Hegel, eine «Philosophie der Kunst» [38], sondern schlicht die «Beziehung des gebildeten Menschen zur Kunst», die «tausendgestaltig» sei «wie das Innere des Menschen und wie die Kunst selber» [39]. Eine wissenschaftliche, nicht spekulative Theorie der Kunst [40] kann Burckhardt sich nur auf der Ba-

enassociationen, welche vorherrschend Bilderassociationen sind». (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 47).

[38] F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst,* Nachdruck der Ausgabe von 1859, Darmstadt 1980, S. 5-7; G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik,* I, Frankfurt a.M. 1970, S. 1 (= Werke in zwanzig Bänden, 13); G. SCHOLTZ, «Kunstphilosophie, Kunstgeschichte, Kunstwissenschaft», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 4, Sp. 1449-1458.

[39] «Warum keine Begriffsdefinitionen und keine Einleitung von Plato und Aristot[eles] an; Aesthetik ist die Beziehung des gebildeten Menschen a) zum Schönen überh[au]pt b) speciell zum Kunstschönen zur Kunst, tausendgestaltig wie das Innere des Menschen und wie die Kunst selber. Psycholog[ische] Scala: von dem äußerlichsten Eruditionsinteresse bis zu der tiefsten Erschütterung und höchsten Wonne. Scala in dem Kunstwerk: vom dunkeln monumentalen Anklang bis zu der höchsten Verklärung des Menschlichen. Mit bald mehr bald weniger Vermittl[un]g durch das Studium der Geschichte und d[ur]ch das allg[emeine] Studium der Bildung. Die Hauptsache ist immer die Wirkung des Kunstwerkes auf den Menschen, das Entzünden einer entgegenkommenden Phantasie» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 51/I).

[40] «aber unser H[au]ptthema wird sein, dem Geist in dem Kunstwerk selbst näher zu kommen, wie er auch ungesehen von uns, von Anfang an darin waltet. Gefahr: daß wir unsern eignen Geist hineinlegen in dem die Kunstepochen sich bespiegeln müssen. Allein die Täuschungen sind weniger zu fürchten als vor 50 Jahren. Eine mächtig betriebene, mehr und mehr neben dem Vielen auch auf das Hohe gerichtete Kunstgeschichte hat die Bahn geöffnet und erlaubt uns zwar vielleicht noch nicht vom Geist der Kunst, wohl aber von dem Geist der vergleichenden Betrachtung zu reden. Zeitliches und Ewiges in dem Kunstwerk zu scheiden und zu v[er]binden. Wir kennen auch unsere Grenzen besser und wissen andererseits, wie bald schon das Unaussprechliche anfängt. Wir suchen zb: nicht mehr eine Idee im Kunstwerk, die dessen aussprechbarer Schlüssel wäre, sondern wissen, daß das Kunstwerk überaus complexer Natur und Ursprunges ist» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 47).
Zum Verhältnis von Kunstwissenschaft und Kunstphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts siehe St. NACHTSHEIM, *Kunstphilosophie und empirische Kunstforschung 1870-1920,* Berlin 1984, S. 15-65. Zur Geschichte der Kunstgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert vgl. v. a. W. WAETZOLDT, *Deutsche Kunsthistoriker,* 2 Bde., Leipzig 1921-1924; H. DILLY, *Kunstgeschichte als Institution. Studien zur Geschichte einer Disziplin,* Frankfurt a.M. 1979.
Burckhardts Kunsttheorie untersucht D. JÄHNIG, *Jacob Burckhardts Bedeutung für die Ästhetik,* in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 53, 1979, S. 173-190; *Kunst-Erkenntnis bei Jacob Burckhardt, ibidem,* 58, 1984, S. 16-37.

sis breiter kunstgeschichtlicher Forschung vorstellen, wodurch die «Täuschungen» der Vergangenheit korrigiert werden könnten .

Den bis in die Antike zurückreichenden Streit zwischen Kunst und Wahrheit entscheidet Burckhardt zugunsten der Kunst [41]. Im Einklang mit der nachkantischen Ästhetik negiert er die Verankerung der Kunst in Ideen und spricht stattdessen vom «Geist des Kunstwerks» und seinem «complexen Ursprung» [42]. Die Eigenart des künstlerischen Wahrheitsgehaltes sieht er nicht darin, daß er schon bekannte religiöse, philosophische und wissenschaftliche Erkenntnisse versinnlicht, sondern in der Fähigkeit der Kunst, neuen «[dunklen] Kräften» des Geistes Ausdruck zu verleihen [43], die den «inneren Gehalt der Zeit [und Welt] ideal zur Anschauung» bringen und «ihn als unvergängliche Kunde auf die Nachwelt» überliefern [44]. Von der Geschichtsschreibung unterscheidet sich die Kunst nach Burckhardt vor allem dadurch, daß sie es mit dem «Weltganzen», und nicht nur mit dem «Erkennen von Theilen der Welt» zu tun hat [45], und er schließt sich der Meinung Schopenhauers an, daß die Kunst, vor allem die Poesie, mehr für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit leiste als die Geschichtswissenschaft [46].

41 Über die spezifische Beziehung der Philosophie, Wissenschaft, Religion und Kunst zur Wahrheit äußert sich Burckhardt nicht so bestimmt wie Schelling und Hegel; das Problem wird von ihm aber in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (S. 380-385) berührt. Zur Position Schellings und Hegels siehe W. SCHULZ, *Metaphysik des Schwebens,* S. 20-34.

42 Vgl. Anm. 40.

43 *WB,* S. 383.

44 *WB,* S. 381.

45 *WB,* S. 382.

46 *WB,* S. 285. Die kritiklose Übernahme dieser Position vernachlässigt allerdings, daß Schopenhauers Begriff der Geschichte noch am klassisch-aristotelischen Wissenschaftsbegriff orientiert ist, der die Geschichte wegen ihrer dem Einzelnen verhafteten Erkenntnisweise geringschätzt. Auf Burckhardts Kulturgeschichte, die sich entschieden von der Ereignisgeschichte und dem historischen Individualitätsprinzip distanziert und ihre Aufgabe in der Ermittlung des «Dauernden» und des «Konstanten» sieht, kann dieses Verdikt nur mit Einschränkung bezogen werden. Indem sie den geschichtlichen und allgemein-menschlichen Gehalt der Kunst auswertet, nähert sie sich sogar der von Schopenhauer allein der Kunst vorbehaltenen Wahrheit über das «Innere der Menschheit» an. Auch die ebenfalls in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* geäußerte Auffassung, daß der Begriff «Geschichts-

Im Mittelpunkt von Burckhardts kunst- und kulturhistorischem Interesse steht die Architektur [47]. Im Gegensatz zu der Geringschätzung, die die Baukunst wegen ihrer Zweckgebundenheit in den Kunsttheorien früherer Zeiten erfuhr, betrachtet Burckhardt sie als eine von der Nachahmung freie [48] und dadurch der Malerei

philosophie» eine «contradictio in adiecto» (S. 225) sei, ist auf diese Ansicht Schopenhauers zurückzuführen. Die Einleitung in die *Griechische Kulturgeschichte* sowie die in den 80er Jahren neu verfaßte Einleitung für die Kulturgeschichte des Mittelalters (siehe KAEGI, VI, S. 158 f.) deuten allerdings auf eine Distanzierung von Schopenhauers Ansichten. Vgl. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung, II,* zweiter Teilband, Zürich 1977, S. 516-525 (= Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, 4); A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, erster Teilband, Zürich 1977, S. 306-312 (= Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, 1). Dazu: H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Frankfurt a.M. 1983, S. 80-83; H. SCHNÄDELBACH, *Die Abkehr von der Geschichte. Stichworte zum «Zeitgeist» im Kaiserreich,* in *Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich,* hrsg. von E. MAI u.a., Berlin 1983, S. 31-43, bes. S. 33-36; W. HARDTWIG, *Konzeption und Begriff der Forschung in der deutschen Historie des 19. Jahrhunderts,* in *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts,* hrsg. von A. DIEMER, Meisenheim am Glan 1978, S. 11-26; L. GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert - Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung* (= Studien zur Wissenschaftstheorie, 3), Meisenheim am Glan 1968, S. 125-137.

47 Auf diese Sonderstellung der Architektur wurde in der Sekundärliteratur bereits mehrfach hingewiesen. Siehe z.B. W. REHM, *Jacob Burckhardt und Franz Kugler,* in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 41-42, 1942/43, S. 155-252, hier S. 163-166; K. CHRIST, *Jacob Burckhardt und die römische Geschichte,* in «Saeculum», 14, 1963, S. 82-122, hier S. 95-97.

48 Prinzipiell steht Burckhardt dem sogenannten Nachahmungspostulat, das nach Platon und Aristoteles die Dichtkunst, die Musik, den Tanz, die Malerei und die Bildhauerei, aber nicht die Architektur charakterisiert, gleichgültig gegenüber. In der Einleitung *Zur Aesthetik der bildenden Kunst* schreibt er zu diesem Problem: «Excurs über diese populäre Ableitung: die Meinung, die Malerei sei dazu da, das Vorhandene was es auch sei, abzubilden; wonach sie zb: heute d[ur]ch leidl[ich] colorirte Photographien zu ersetzen wäre. Scheinbar ist sie ja selbst in ihrem glänzenden XVII. Jh. darauf eingegangen und hat in ihrem Stillleben selbst das Unbeseelte schön gruppirt und möglichst täuschend dargestellt. Aber der 2te Blick zeigt, daß die Kunstmittel, welche hier angewandt sind, auf ganz andern Gebieten hatten erworben und ausgebildet werden müssen, [...]. Und der 3te Blick entdeckt [eine] Fülle verhehlter Idealität. Die Architectur aber, ähnl[ich] wie die M u s i k, beweist d[ur]ch ihr bloßes Dasein daß es ein hohes Kunstvermögen (und Trieb) giebt, welches von der Nachahm[un]g irgend eines Seienden völlig frei ist». (*Ästhetik/Malerei:* «Größe und Grenzen des Themas»). Die Ablehnung des Nachahmungsprinzips steht bei Burckhardt in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung, daß der «hohe Ursprung der Kunst» der «Kunsttrieb» sei, der von der

und Skulptur überlegene Gattung [49]. Durch diese in den Architek-

äußeren Wirklichkeit häufig nur den «Anlaß» übernehme (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 5,47) Sie entspricht damit seiner Ablehung der realistisch-tendenziösen Kunst. Siehe auch Anm. 32.
Daß Goethe und Schelling den Kunstcharakter der Architektur auf dem Umweg über ihren angeblichen Nachahmungscharakter zu beweisen suchen (siehe Anm. 50), hängt möglicherweise damit zusammen, daß das sich erst im 18. Jahrhundert durch Batteux durchsetzende System der schönen Künste (Musik, Dichtkunst, Malerei, Bildhauerei, Tanz) auf das antike Nachahmungsprinzip zurückgriff, um der noch neuen Auffassung Autorität zu verleihen. Bei Batteux zählt die Architektur neben der Redekunst zu einer von den mechanischen und schönen Künsten verschiedenen dritten Gruppe, weil sie Freude und Nützlichkeit in sich vereine. Schopenhauer und Hegel betrachten sie als die niedrigste Kunstgattung, weil sie die am meisten materielle und zweckgebundene Kunst ist. Die Tatsache, daß Burckhardt die Architektur, deren Zweckgebundenheit ihm durchaus deutlich ist (siehe *WB,* S. 279) unabhängig vom Begriff der Nachahmung nobilitiert, zeigt seine Unabhängigkeit von der im Vergleich zu Frankreich nur wenig ausgebildeten deutschen Architekturtheorie. Eine relativ hohe Wertschätzung genoß die Baukunst seit der Antike vor allem bei den Architekten selbst, wie z.B. bei Vitruv, Alberti, Vasari, Schinkel sowie den meisten Kunsthistorikern des 19. Jahrhunderts. Auch Varro zählt sie zu den freien Künsten. Platon bewertet die Architektur positiv, gerade weil sie keine mimetische Kunst sei. Vgl. hierzu P.O. KRISTELLER, *Das moderne System der Künste,* in P.O. KRISTELLER, *Humanismus und Renaissance,* II: *Philosophie, Bildung und Kunst,* hrsg. von E. KEẞLER, München o.J., S. 164-206, bes. S. 169-171, 188 f., 203; E. GRASSI, *Die Theorie des Schönen in der Antike,* Köln 1980, S. 127 f.; H.W. KRUFT, *Geschichte der Architekturtheorie. Von der Antike bis zur Gegenwart,* München 1985, S. 23, 46 f.

[49] «Allein der erste Blick auf die Menschen und ihr Verhalten zur Kunst lehrt daß dieß ein höchst verschiedenes und meist sehr niedriges ist. Bei der Sculptur und Malerei löst sich das Interesse derjenigen die überh[au]pt etwas ansehen, fast gar nicht vom Gegenstand los; das Ideal der Meisten ist die möglichst realistische, photographische Wiedergabe dessen was Jedem sinnlich angenehm däucht, wobei sie einen erbärml[ichen] Maßstab an den Tag legen und sich mit manierirter Übertreib[un]g des Hübschen à la keepsake zum besten halten lassen, auch nur Einzelnes überhaupt zu estimieren imstande sind und die Gesamtzus[ammen]h[äng]e eigentl[ich] widerwillig in Kauf nehmen.... Glückl[icher] Weise aber giebt es ein Kunstgebiet wo der Niedlichkeitsphilister und Sujetphilister perplex stehen zu bleiben pflegt und oft gesteht, daß er nichts davon verstehe - wo also andere Vermögen als die seinigen ins Spiel kommen müssen, ein Gebiet an welchem man also eher und deutlicher als an Sculptur und Malerei die Gesetze der Erkenntniß des Schönen sachlich ungestört wird entwickeln können: die Architectur» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 5). Eine ausführliche Darstellung von Burckhardts Auffassung von Kunst und Kunstgeschichte beabsichtige ich demnächst im Rahmen einer größeren Arbeit zu Burckhardts Kulturgeschichtsschreibung vorzulegen.

turtheorien Goethes und Schellings bereits eingeleitete Aufwertung [50] erweist Burckhardt sich als Kind seines Jahrhunderts, in dessen Kunstpraxis die Architektur unbestritten den ersten Platz einnahm: Die von patriotischer Stimmung getragene Begeisterung für die (angeblichen) Monumente der nationalen Vergangenheit hatte die Architektur als historische Quelle entdeckt und daraus die Verpflichtung abgeleitet, so zu bauen, daß ihre Werke künftigen Generationen zu Denkmälern würden [51].

Die aus diesen Ansprüchen sich entwickelnde Stildiskussion [52] bildet den Hintergrund für Burckhardts Architekturauffassung. Obgleich inhaltlich unabhängig und originell, nimmt sie implizit zu Problemen des Historismus und der Historismuskritik Stellung.

Burckhardts Eigenständigkeit zeigt sich bereits darin, daß er unabhängig vom klassizistischen Dogma und der romantisch-nostalgischen Gotikbegeisterung den griechischen, römischen und gotischen Stil sowie den der Renaissance als ästhetisch gleichwertig betrachtet [53].

[50] Siehe H. BAUER, *Architektur als Kunst. Von der Grösse der idealistischen Architektur-Ästhetik und ihrem Verfall,* in *Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert* (= Probleme der Kunstwissenschaft, I) Berlin 1963, S. 133-171, bes. S. 138-147, 166-168; M. BRIX - M. STEINHAUSEN, *Geschichte im Dienste der Baukunst. Zur historistischen Architektur-Diskussion in Deutschland,* in *«Geschichte allein ist zeitgemäß». Historismus in Deutschland,* hrsg. von M. BRIX - M. STEINHAUSEN, Lahn-Giessen 1978, S. 199-327, bes. S. 288-299.

[51] Vgl. hierzu K. DÖHMER, *«In welchem Style sollen wir bauen?» Architekturtheorie zwischen Klassizismus und Jugendstil* (= Studien zur Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, 36) München 1976, S. 22-25, 73 ff.; M. BRIX - M. STEINHAUSEN, *Geschichte im Dienste der Baukunst,* S. 233-255; Th. NIPPERDEY, *Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert,* in «Historische Zeitschrift», 206, 1968, S. 529-585; H. LÜTZELER, *Der Kölner Dom in der deutschen Geistesgeschichte,* in *Der Kölner Dom. Festschrift zur Siebenhundertjahrfeier 1248-1948,* Köln 1948, S. 195-250.

[52] Siehe vor allem K. DÖHMER, *«In welchem Style sollen wir bauen?».*

[53] «Die allgemeine T r i e b k r a f t, welche geheimnisvoll als Seele den 4 höher entwickelten Stylen innewohnt und die Einzelformen logisch, naturrichtig bildet; - sie ist in gew[issem] Sinn d i e h ö c h s t e, souveränste d e r F i c t i o n e n, nur kann sie unbewußt im einzelnen Künstler liegen.
Griech[ischer] Styl: das schön Tragende und Lastende
Goth[ischer] Styl: das schön Strebende und Spannende

Das von ihm angenommene «Gesetz der Wahrheit des Styls»[54] mündet nicht in historistischen Stilrelativismus, sondern bildet den Ausgangspunkt für differenziertere Betrachtungen, die auf wertende Akzente keineswegs verzichten. Burckhardts Blick für das strukturell Ähnliche und Vergleichbare konstatiert so zum Beispiel quer zur chronologischen Stilgeschichte Gattungsstile. Dadurch wird der in der Architekturtheorie vor allem unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit betrachtete gotische und griechische Stil als organischer vergleichbar[55]. Diesen organischen Stilen stellt Burckhardt die Baukunst der Römer und der Renaissance als abgeleitete, als Raumstile[56] gegenüber, die die von den organischen Stilen ur-sprünglich geschaffenen Formen dekorativ aufbrauchen. Seine positive Beurteilung der Raumstile[57]

Röm[ischer] Styl und Renaissance: das schön Ragende, ... schön Ausgedehnte, schön Füllende, die Proportion, im weitesten wie im engsten Sinn.
Unaussprechlich in ihrem Wesen, eine Äußerung des sublimsten Kunstgeistes der betr[effenden] Zeiten nur mit einer allg[emeinen] Kunsthöhe vereint denkbar, das edelste Gewand des monumentalen Willens. Erst durch sie wird der Stein ein lebendiges Wesen» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 17).

[54] «Allgemeines Gesetz der W a h r h e i t des Styles: zunächst die a l l g [e-m e i n e] F o r m des Gebäudes muß seiner Bestimmung entsprechen; dieß der allgem[eine] Charakter (leicht gesagt und doch als Aufgabe sehr groß). Sodann die Wahrheit der e i n z e l n e n F o r m e n nichts Anti-Constructives, aber auch keine zudringliche constructive W i r k l i c h k e i t, denn die Kunst ist nur zur Wahrheit verpflichtet» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 11).

[55] Siehe *GA,* 6, S. 80 f.

[56] «Endlich die Raumstyle: der römische und die Renaissance hängen nicht mehr von einer Hauptaufgabe ab, sondern sind Style der vielseitigen Bewältig[un]g des Verschiedenen vermöge einer vom Einzelgegenstand freien allgem[einen] Kunsthöhe und Verfüg[un]g über materielle und künstlerische Mittel; daher innerhalb einer und ders[elben] Aufgabe höchst verschieden in der Lösung; ... mit Hervortreten der einzelnen Schulen, auch Länder und bes[onders] Künstlerindividualitäten ... Ihr Höchstes: das Zusammen- Über- und Unterordnen von Räumen versch[iedenen] Ranges und Werthes innerhalb großer, gebietender Gesamtcompositionen nach Massen. Thermenräume der Römer; Centralkirchen der Renaissance und Zusammenordn[un]g des höchst Verschiedenen im einheitl[ichen] Palast» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 13, 15). Siehe auch *GA,* 6, S. 45.

[57] «Erst in unserm Jahrh[undert] hat sich neben schauderhaften Anarchie in der ausübenden Architectur ein lächer[licher] Puritanismus in der Aesthetik aufthun können. Frühere kräftige Kunstzeiten nahmen ihr Gut wo sie es fanden und die Römer nahmen den griech[ischen] Styl mit dem Recht der Erober[un]g und Bewunder[un]g zugleich an. Ihnen wäre man mit Gegenvorstell[un]gen schön angekommen! Und schon bei den Griechen selbst wie viel Entlehnung und Tausch! Der Raumstyl hat gar keine Bedenken hierin; er muß in bereits bekannten Formen

ist zugleich eine implizite Parteinahme gegen die im Namen der Originalität geführte Kritik am Historismus [58].

Das Stilproblem ist im 19. Jahrhundert untrennbar mit der Frage nach dem historischen Quellencharakter der Architektur verbunden. Im Zuge der Gotikrezeption hatte sich – wie bereits erwähnt – bei Architekten und Kunsthistorikern die Auffassung durchgesetzt, daß die Baukunst mehr als alle anderen Künste in innigstem Zusammenhang mit den religiösen, politischen und sittlichen Zuständen einer Zeit stehe [59]. Diese sehr vordergründige Indienstnahme der Architektur für die Geschichte findet im Kunstmaterialismus Gottfried Sempers, Burckhardts Kollegen am Zürcher Polytechnikum, ihren konsequentesten Ausdruck. Semper betrachtet Kunstwerke und Stile ausschließlich als geschichtlich bedingte und ignoriert die Bedeutung kunstimmanenter Faktoren [60]. Auch Burckhardt geht – scheinbar ähnlich – davon aus, daß bei Betrachtung der Baukunst aller Länder, Zeiten und Stile die «Geschichte lauter redet als die Kunstgeschichte», weil der jeweilige Bauwille und das künstlerische Vermögen ursprünglich miteinander verbunden seien [61]. Träger des Bauwillens können

sprechen, damit sein Inhalt, seine Aufgabe sich recht deutl[ich] mache. Er läßt sich dafür unorganisch schelten; währ[en]d sein Organismus in den cubischen u.a. Proportionen liegt, in den Räumen, Flächen, Massen. Der Gewinn für die Kunst lag noch außerdem in s[eine]r Vielseitigk[ei]t, die organischen Style eigentlich nur Eines können, dieses aber in Vollkommenheit» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 11).

[58] Siehe hierzu K. DÖHMER, *«In welchem Style sollen wir bauen?»*, S. 63-67.

[59] Siehe Anm. 51.

[60] H. QUITZSCH, *Die ästhetischen Anschauungen Gottfried Sempers,* (= Studien zur Architektur- und Kunstwissenschaft, 1), Berlin-Ost 1962, bes. S. 3-33; F. PIEL, *Der historische Stilbegriff und die Geschichtlichkeit der Kunst,* in *Kunstgeschichte und Kunsttheorie,* S. 18-37, bes. S. 28-33; H. BAUER, *Architektur als Kunst,* S. 160-165. Zum Verhältnis Burckhardt-Semper siehe KAEGI, III, S. 527 f., 598.

[61] «Jedenfalls gehen neben dem Wahrnehmen des Bauschönen oder ihm voran eine Menge von unbewußten geistigen Processen, welche sich überhaupt nie vollständig ausscheiden lassen. Vor allem wirkt der W i l l e der vergangenen Geschlechter viel stärker und unmittelbarer auf uns als ihr künstlerisches K ö n n e n, da wir uns bewußt sind, wie sehr unser und anderer Leute Wille unser eigenes Leben bestimmt. Er kann sich offenbaren d[ur]ch Colossalität des Bauwerkes, aber auch durch ein einzelnes Belegstück großer überwundener Schwierigk[ei]t, welche nicht einmal immer eine ewige Dauer zum Zweck od[er] Resultat gehabt zu haben braucht, sondern nur große gehabte Muse beweist. Es ist das Monumentale an sich, abgesehen von allen Kunstformen. Früher zu einseitig als Arbeit von fürstl[ich] od[er] priesterlich geknechteten Völkern aufgefaßt, od[er] als Beweis tiefer religiöser

Völker, Staaten, Religionen, Städte oder Individuen sein. Der Bauwille determiniert aber nicht die konkreten Bauformen, sondern schlägt sich vor allem im «Monumentalen» an sich nieder, das sich in einer ägyptischen Pyramide ebenso ausdrückt wie in einer gotischen Kathedrale.

Dem entspricht, daß Burckhardt die Entstehung architektonischer Stile [62] – ganz im Gegensatz zu Semper – wegen der «Größe des Phänomens» [63] als einen fast unerklärlichen Vorgang betrachtet. Neben «hoher Anlage» und «hohem Glück» [64] erfordere er vor allem in den organischen Stilen eine richtig gestellte Haupt-

Angst; - es kann auch populäres Hochgefühl darin geoffenbart sein: gekannt zu haben was umliegende Barbaren nicht kannten; ein Denkmal des Volksdaseins errichtet zu haben...
Allein das unwillkürl[iche] Wahrnehmen des Bau-Willens begleitet unsre Baubetracht[un]g d[ur]ch a l l e Länder, Zeiten und S t y l e hindurch und macht den letztern jeden Augenblick unser Interesse streitig und abspenstig; die Geschichte redet lauter als die Kunstgeschichte, und will sich jene Urkunde höchsten Ranges kaum zum Besehen aus den Händen nehmen lassen. Dabei unsre Ahnung: daß ohne jene mächtige Vibration des Willens auch das schaffende Kunstvermögen nie in die nöthigen Schwingungen geraten sein würde, nicht bloß weil es schon materiell keine Mittel gehabt haben würde, sondern weil es mit dem Willen in geheimem innerem Zus[ammen]hang steht» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 7). Den Begriff des Monumentalen und des Willens bezieht Burckhardt nicht nur auf die Architektur. Vgl. hierzu *GA,* 6, S. 3, 6 f., 28, 272, 277. *GA,* 13, S. 302. Burckhardt an Grüninger, 10.8.1877, *Briefe,* VI, Nr. 748, S. 165.

[62] Burckhardt geht davon aus, daß sich in der Architektur «am einleuchtendsten [zeige] was Styl» sei, «näml[ich] diejenige consequente, in sich geschlossene Gesammtausdrucksweise, durch welche ein Gedanke, eine Aufgabe verwirklicht wird» (*Ästhetik/Malerei:* «Größe und Grenzen des Themas»). Siehe hierzu auch H. BAUER, *Architektur als Kunst,* S. 167. Zur geschichtlichen Entwicklung und Bedeutung des Stilbegriffs siehe vor allem F. PIEL, *Der historische Stilbegriff;* K. DÖHMER, *«In welchem Style sollen wir bauen?,* S. 81-88.

[63] «E n t s t e h u n g d e r S t y l e und i h r e r e i n z e l n e n F o r m e n. Größe des Phänomens überhaupt: wie sich ein allg[emeiner] Consensus über die Wahrh[ei]t und Nothwendigkeit einer baulichen Ausdrucksweise bilden konnte – und wie diese dann in den reifsten Stylen bis zur vollen Naturrichtigk[eit] und Consequenz durchdringt - und so deutlich spricht wie eine Sprache. Die Style im Ganzen hängen ab von derjenigen Hauptaufgabe, die sich ein Volk stellt, – und von dem Grade des monumentalen Willens den es aufwendet, – so wie von dem vorherrschenden Baumaterial. Nur eine vorherrschende, ja alles beherrschende Hauptaufgabe – Grab, Tempel od[er] Palast – in vielfacher Anwendung nöthigt zur Gleichartigkeit des Typus» (*Ästhetik/Architektur,* Bl. 13).

[64] *GA,* 6, S. 80.

aufgabe [65], an der sich das künstlerische Vermögen schulen könne. Die Entdeckung dieser richtigen Aufgabe ist jedoch nicht zu erzwingen und kann – so Burckhardt – «Kulturen umsonst vorübergehen und verbleichen» [66] lassen. Erst die späteren Raumstile, die auf einer allgemeinen Kunsthöhe beruhen und frei über materielle und künstlerische Mittel [67] verfügen, sind von einer Hauptaufgabe unabhängiger.

Aus diesen Ausführungen folgt, daß nach Burckhardts Auffassung Stil und Aufgabe in einem inneren Zusammenhang stehen. Die Stile – so präzisiert er diesen Sachverhalt in seiner Vorlesung *Zur Aesthetik der bildenden Kunst* – «entwickeln sich an und in den Aufgaben, [und] die Aufgaben werden durch die Macht eines einmal [seiner] selbst bewußt gewordenen Styles hoch über ihr ursprüngl[iches] Wesen hinaufgehoben» [68]. Das bedeutet erstens, daß ästhetische und außerästhetische Momente der Kunst auch analytisch nicht zu trennen sind, und zweitens, daß die ursprünglich geschichtlichen Faktoren zunehmend von kunstimmanenten überlagert und dadurch verändert werden. Burckhardts sogenannte «Kunstgeschichte nach Aufgaben» [69] kann daher strenggenommen weder als 'Transmissionsriemen' zwischen Kunst- und Kulturgeschichte [70], noch als kunstmaterialistische Betrachtungsweise interpretiert werden. Ihr erklärtes Ziel ist es vielmehr,

[65] Vgl. Anm. 56 und 63.

[66] «Bis nur die A u f g a b e so gestellt wird, daß das Höchste entstehen kann, können ganze Culturen umsonst vorübergehen und verbleichen. (Das Gothische zb: hat der Sculptur die Aufgabe niemals richtig gestellt, sonst wäre Größeres daraus geworden). Ja es kann geschehen, daß die Sachbedeutung schon überschritten und überwunden sein muß, auf daß das Ideal in der Form erreicht werde (Rafaels Madonnen sind die höchstbewunderten, aber selbst die thronenden sind nicht Muttergottes, sondern nur Mütter mit Kindern; ...)» (*Ästhetik*, Bl. 3).

[67] Siehe Anm. 56.

[68] *Ästhetik/Architektur*, Bl. 1.

[69] Vgl. hierzu: H. WÖLFFLIN, *Gedanken zur Kunstgeschichte, Gedrucktes und Ungedrucktes*, Basel 1941, S. 143, 149-155; *Jacob Burckhardt und Heinrich Wölfflin. Briefwechsel und andere Dokumente ihrer Begegnung. 1882-1897*, hrsg. von J. GANTNER, Basel 1948, S. 87 f.; W. HARDTWIG, Geschichtsschreibung, S. 182-187; N. HUSE, *Anmerkungen zu Burckhardts 'Kunstgeschichte nach Aufgaben'*, in *Festschrift für Wolfgang Braunfels*, hrsg. von F. PIEL - J. TRÄGER, Tübingen 1977, S. 157-165.

[70] W. HARDTWIG, *Geschichtsschreibung*, S. 182.

zusammen mit der Stilgeschichte die kunstimmanenten und kunstsoziologischen Voraussetzungen der Kunst, d.h. für Burckhardt, die Gesinnung der Besteller zu ermitteln, um die auf der Genieästhetik basierende Künstlergeschichte zu «entgöttern» [71] und zu profanieren. Sie will die «Präcedentien» [72], unter denen der einzelne Künstler arbeitet und die sowohl kunstimmanenter als auch außerästhetischer Natur sein können, erkennen. Von Burckhardts Programm, «Kunst- und Kulturgeschichte zu verschmelzen», muß diese auf die Kunst bezogene Betrachtungsweise genau unterschieden werden, wenngleich gewisse Berührungspunkte nicht auszuschließen sind.

Seit Mitte der vierziger Jahre beschäftigt Burckhardt die Absicht, Kunst- und Kulturgeschichte miteinander zu verschmelzen. Parallel dazu entwickelt sich die Vorstellung der Autonomie der Kunst, die die geplante Synthese immer wieder erschwert und in Frage zu stellen droht. In der Auseinandersetzung mit der Kunst und Kultur der Renaissance tritt dieses Problem deutlicher als zuvor in Erscheinung, obgleich Burckhardt über deren Zusammenhang sehr konkrete Vorstellungen hat. Er geht davon aus, daß die Kunst der Renaissance ganz wesentlich auf Erkenntnissen, Zielen und neu entdeckten Empfindungen des literarischen Frühhumanismus beruht: Die schon von Petrarca, Dante und dem frühen Humanismus kultivierte Ruhmsucht belebt nach seiner Ansicht gleichermaßen Architektur, Skulptur und Malerei [73], die philologisch-poetische Beschäftigung mit dem Altertum beflügelt Architektur und Skulptur [74]. Der in Biographien, Autobiographien und Topographien, in der Beschreibung des Seelenlebens und der Landschaftsempfindungen des beginnenden 14. Jahrhunderts sich niederschlagenden «Entdeckung der Welt und des Menschen» [75] folgt die bildende Kunst hundert, zweihundert Jahre später durch die Schaffung neuer Gattungen, wie dem Porträt und der Porträtskulptur, dem Genre, der Landschafts- und Historienmalerei,

[71] Kaegi, IV, S. 236.

[72] *Ibidem.*

[73] *GA,* 6, S. 3 f., 16 f., 291. *GA,* 13, S. 188.

[74] *GA,* 6, S. 34-43. *GA,* 13, S. 217.

[75] *GA,* 5, S. 202-256.

sowie durch naturalistisch-realistische Tendenzen [76]. Burckhardt formuliert daher als ein allgemeines Gesetz der Renaissance, daß die «Bewegung in der Bildung», der Kultur im engeren Sinn, durchgängig der analogen Kunstbewegung vorausgeht [77].

Dennoch scheitert Burckhardts Plan, Kunst- und Kulturgeschichte der Renaissance miteinander zu verschmelzen. Als Ursache gibt er scheinbar äußere Gründe an: Er sei – so schreibt er in einem Brief an Otto Ribbeck – «über gewisse Principien der Eintheilung und sonstigen Behandlung zweifelhaft» geworden und habe die ganze Arbeit «cassirt» [78]. Doch steht dieses Scheitern auch im Zusammenhang mit der Spezifik der Renaissancekultur [79], ihrer durch den entwickelten Individualismus hervorgebrachten Mannigfaltigkeit, die manche Forscher nach Burckhardt nicht nur an der Einheit, sondern sogar an der Existenz dieser Kulturepoche zweifeln ließ [80]. Burckhardts Arbeiten reflektieren diese Eigenart in der Analyse der Kunst und Kunstverhältnisse: In der neuen realistisch-lebendigen (im Unterschied zur typisch-idealen des Mittelalters und der lebendig-idealen der Antike) Behandlung der Gegenstände, dem raschen Entstehen neuer profaner Gattungen, der zunehmenden Bedeutung der geschichtlich weniger gebundenen Malerei [81] sowie der sich verstärkenden Abhängigkeit der

[76] *GA*, 6, S. 274-276, 280, 295 f., 299 f. *GA*, 13, S. 174 f., 239-241.

[77] *GA*, 5, S. 181. *GA*, 6, S. 34.

[78] Burckhardt an Ribbeck, 27.6.1863, *Briefe*, IV, Nr. 395, S. 133. Zum Scheitern dieses Planes vgl. auch die Ausführungen von: KAEGI, III, S. 649-672; W. HARDTWIG, *Geschichtsschreibung*, S. 195-200; D. JÄHNIG, *Kunstgeschichtliche Betrachtungen, Jacob Burckhardts Topologie der Künste*, 1, (Manuskript 1984), S. 338-351.

[79] Vgl. dazu M. WARNKE, *Der Staat als Kunstwerk. Ästhetisches und Politisches in Jacob Burckhardts «Kultur der Renaissance»*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» vom 18.12.1985.

[80] Vgl. hierzu: KAEGI, III, S. 673-687; L.M. BATKIN, *Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, Dresden 1979, S. 11-50; P. BURKE, *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*, Berlin 1984, S. 9-26.

[81] Eine der Architektur vergleichbare geschichtliche Bedeutung erreicht die Malerei nach Ansicht Burckhardts nicht. «Durchschnittlich» – so schreibt er in der Einleitung zur Vorlesung über die Geschichte der Malerei seit dem 15. Jahrhundert – «repräsentiert die Malerei schon nicht den V o l k s g e i s t ihrer Zeit und ihres Landes, sondern eine vorherrschende Kraft, - in den Gegenständen repräsentiert sie die Religion und die politische Macht vor allem... und in der Darstellungsweise bisweilen mehr die Gelehrsamkeit als den inneren Impetus... Am

Kunst von privaten Auftraggebern [82] spiegelt sich gleichmäßig die Lösung von religiöser und kirchlicher Bindung, die die mittelalterliche Kunst mit einem einheitlichen Willen beseelte [83]. Gleichzeitig gewinnt der Künstler durch seine Beschäftigung mit Wissenschaft gegenüber seinem mittelalterlichen, in Zünften eingebundenen, wie auch gegenüber seinem antiken, gesellschaftlich gering geschätzten Vorläufer einen höheren Status [84].

Die daraus hervorgegangene Verwissenschaftlichung der Kunst trennt sie aus ihrem früheren Zusammenhang mit der Volkskultur [85] und führt zum Verlust ihrer allgemeinen Verständlichkeit, die noch die ideale Kunst des Mittelalters und der Antike auszeichnete [86]. Im zunehmenden Selbstbewußtsein des Künstlers, das sich in der Originalität der Kunstwerke auszudrücken sucht, sieht Burckhardt eine große Gefahr für die seiner Ansicht nach auf Kontinuität der Aufgaben, Gegenstände und Formen angewiesene

allerunabhängigsten ist die Kunst von dem sogenannten Wohlergehen der betreffenden Völker». Zit. nach Kaegi, VI, S. 459. Geschichtlich geprägt ist die Malerei nach Burckhardt vor allem in ihrer monumentalen, d.h. am Bau haftenden Form. Er zählt hierzu die spätrömisch-kaiserliche Mosaikmalerei, die mittelalterliche Glasmalerei und das Fresko. Mosaik und Glasmalerei, die beiden frühesten Formen der monumentalen Malerei, werden wesentlich durch sachlich-religiöse sowie durch architektonische Vorgaben geprägt und dadurch in ihrer ästhetischen Entfaltung behindert. Burckhardt bezeichnet sie daher als unfreie Kunst. Erst dem im 12. Jahrhundert in Italien sich allmählich durchsetzenden Fresko gelingt es, religiöse Forderungen mit den Gesetzen der Kunst und der Gattung in Übereinstimmung zu bringen (*Ästhetik/Malerei,* Bl. 1-7). Siehe auch *GA,* 4, S. 129-131.

82 *GA,* 13, S. 173-175. Über den verderblichen Einfluß ungebildeter Auftraggeber im 19. Jahrhundert siehe Burckhardt an Alioth, 17.2.1884, *Briefe,* VIII, Nr. 1042, S. 183.

83 Die Folgen dieses Prozesses beschreibt Burckhardt in der Einleitung seiner Vorlesung über die außeritalienische Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts. Siehe Kaegi, VI, S. 452-462.

84 *GA,* 5, S. 93-95. Kaegi, VI, S. 545 f.

85 *GA,* 5, S. 117.

86 Zum idealen Stil des Fresko schreibt Burckhardt:
«Die Idealität der Formen als Allverständlichk[ei]t
a) für Zeitgenossen aller Bild[un]gsgrade,
b) für Menschen aller folgenden Jahrhunderte
welche alle sich im Schönen wenigstens finden k ö n n e n» (*Ästhetik/Malerei:* «Fresco Übersichtsblatt»). Siehe auch Anm. 32.

Kunst [87]. Obgleich diese Voraussetzungen in der Renaissance selbst noch gegeben sind [88] und Burckhardt den ästhetischen Gewinn dieses Säkularisationsprozesses durchaus zu schätzen weiß [89], sieht er in ihm doch den Keim langfristig sich negativ auswirkender kultureller Veränderungen, die Kulturgeschichte in seinem Sinne unmöglich machen werden: In den Titeln seiner Vorlesungen über die Geschichte der Neuzeit fehlen deshalb die Begriffe Kultur und Kulturgeschichte.

Während die Kunst und Kultur der Renaissance auf einem intellektuellen Wollen, auf bewußten Schöpfungen der Gelehrten, der Wissenschaftler und Künstler beruht, werden Kunst und Kultur der Spätantike von einer sie auszehrenden Kraft beherrscht, deren Wirkungen von den Menschen zwar empfunden wurden [90], deren Ursachen ihnen aber unbekannt blieben. Der Renaissancemensch ist der Schöpfer und Beherrscher seiner Kultur, der Mensch der Spätantike erleidet sie, er ist Gefangener seiner Ängste und Sklave der äußeren Ereignisse. Während das Verhältnis von Kunst und Kultur der Renaissance in der Darstellung Burckhardts offen zutage liegt und sich in prägnanten Formeln wie «Entdeckung der Welt und des Menschen», «Wiedergeburt des Altertums» und «Entwicklung des Individuums» fassen läßt, sind die in der Spätantike wirkenden Kräfte kaum begrifflich fixierbar. Wenn irgendwo, so mußte sich hier die wahre kulturhistorische Bedeutung der Kunst durch Offenlegung der den Zeitgenossen

[87] Vgl. *GA,* 6, S. 19 f., 34 f., 42. *GA,* 10, S. 27, 58. *GA,*13, S. 13, 176 f. 227.

[88] «Glücklicherweise aber war der Geist, welcher die Bestellungen eingab, noch immer und für lange ein c o n s t a n t e r . In der Baukunst hielt ein allgemeiner Wille des Monumentalen das Mächtige oben; in Skulptur und Malerei behielt noch immer die kirchliche Bestellung und ihre Homogenität die Herrschaft; und mit ihr ein des Erhabenen fähiger Kreis von heiligen Gestalten und Ereignissen; ... die Kunst konnte sich fortwährend auf konstante Aufgaben des höchsten Stiles einrichten. Es konnten sich dabei noch immer Kunsts i t t e n und s i c h e r e Stile bilden, in welchen auch der nur bedingt Begabte oft das Herrlichste leistete, weil er nicht stets in den Sujets neu zu suchen brauchte, sondern inhaltlich tröstlich gesichert war, namentlich gegen seine eigenen Einfälle». Zit. nach Kaegi, VI, S. 545.

[89] Vgl. hierzu Burckhardts Einschätzung der niederländischen Genremalerei (*GA,* 14, S. 110-150) und seine Liebe zu den Landschaftsbildern Claude Lorrains (Kaegi, VI, S. 773-777).

[90] *GA,* 2, S. 207-209.

verborgenen Triebkräfte beweisen lassen, mußte das «Unbewußte» in der künstlerischen Form «durchbrechen» [91].

Das der Kunst gewidmete siebte Kapitel des *Constantin* bildet daher den Mittelpunkt der kulturhistorischen Analyse, deren Ziel es ist, das «Innere der Menschheit» und das «Ganze» der Epoche [92] zu erfassen. In dem an den Gegenständen der Kunst, den Formen und dem Material beobachteten Auseinanderfallen von Wesen und Erscheinung, von Teil und Ganzem, im Verlust des Einfachen, Schönen und Idealen und dem Aufkommen des Künstlichen, Realistischen und Luxuriösen [93] erkennt Burckhardt allgemeine Erscheinungen wieder, die auch das politische, religiöse, sittliche und geistige Leben prägen, dort aber weniger klar zum Vorschein kommen. Die Veränderungen in den Lebensanschauungen, den Gesinnungen der Menschen, die sich in den Kunstformen auf das Genaueste widerspiegeln, führt Burckhardt nicht nur auf die scheinbar alles beherrschende politische Geschichte zurück, sondern auch auf autonome Entwicklungen im Bereich der Kunst und der Religion, deren kaum wahrnehmbaren Beginn er bis ans Ende der römischen Republik zurückverfolgt. Gleichzeitig heißt es zum Beispiel in bezug auf die religiösen Veränderungen, daß aus «unerforschlichen Tiefen... solchen neuen Richtungen ihre wesentliche Kraft zu kommen» pflegte und sie «durch bloße Folgerungen aus vorhergegangenen Zuständen» nicht zu deduzieren seien [94].

Die Tatsache, daß die verschiedenen gesellschaftlichen Veränderungen sich unter den äußeren Bedingungen der Spätantike

[91] Burckhardt an Brenner, 24.5.1856, *Briefe*, III, Nr. 304, S. 249.

[92] Siehe hierzu K. Christ, Nachwort zu *Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen*, Basel-Stuttgart 1982, S. 355-399, bes. S. 364-366.

[93] *GA*, 2, 7. Kap., bes. S. 216-227. Burckhardt an von Geymüller, 28.2.1884, *Briefe*, VIII, S. 189. Siehe hierzu auch B. Schweitzer, *Die europäische Bedeutung der römischen Kunst*, in *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften*, II, Tübingen 1963, S. 198-216; *Die spätantiken Grundlagen der mittelalterlichen Kunst, ibidem*, S. 280-303.

[94] *GA*, 2, S. 154. In bezug auf die Kunst schreibt Burckhardt ganz ähnlich: «Die tiefste Ursache dieser Erscheinung [des Verfalls der Kunst, I.S.] wird man wohl nie ergründen oder in Worte fassen können. Hatte das ausgebildete griechische Formensystem sechshundert Jahre lang sich unter den verschiedensten Bedingungen behauptet und immer wieder Blüten getrieben, weshalb sollte es gerade von den Antoninen abwärts seine Macht, seine Treibkraft verlieren?». *Ibidem*, S. 217.

rasch verstärken und wechselseitig fördern, läßt Burckhardt vermuten, daß ihnen eine gemeinsame negative Kraft zugrundeliegt, die man sich als eine der griechischen Sophrosyne [95] entgegengesetzte vorstellen kann. Burckhardt umschreibt diese Kraft mit dem Begriff der «Alterung»: diese äußert sich in den erschlaffenden geistigen, künstlerischen und moralischen Formen ebenso wie in der merkwürdig künstlichen Form der Tetrarchie, der neuen moralischen Rigidität und der durch Schminke verzerrten Physiognomie der Frauen [96].

Die griechische Kunst unterscheidet sich von der Kunst der Renaissance dadurch, daß sie sich völlig organisch, volkstümlich naiv, unabhängig von intellektuellen Willensanstrengungen mit scheinbar naturgesetzlicher Notwendigkeit vervollkommnet [97]; sie unterscheidet sich von der Kunst der Spätantike durch ihre innere Stärke und ihre anthropologische Verankerung, die sie gegenüber äußeren negativen Einflüssen unempfindlich macht. Diese Eigenschaften führen nach Burckhardts Ansicht dazu, daß die einmal gefundenen idealen Formen der griechischen Kunst – anders als die der Renaissance – über Jahrhunderte ohne nennenswerte Veränderungen tradiert werden können [98].

Als «Hauptthatsache» der griechischen Kunst betrachtet Burckhardt die Schöpfung eines «Götter- und Heroenmythus» durch die Volksphantasie und dessen populäre Verbreitung durch die Aöden [99]. Das Besondere dieses Mythus – im Unterschied zu dem anderer Völker – sieht er darin, daß dieser die künstlerische Nachahmung geradezu herausfordert: Er enthält – so schreibt Burckhardt in der Vorlesung über die *Kunst des Alterthums* «eine unermeßliche Fülle von Anschauungen, welche von selbst nach

[95] *GA*, 10, S. 11.

[96] *GA*, 2, S. 32 f., 51, 213 f.

[97] In den *Aufzeichnungen zur griechischen Kunst* schreibt Burckhardt: «Ein solches Volk aber mußte, wenn ihm das Glück einigermaßen günstig war, auch ein großes Kunstvolk werden». *GA*, 13, S. 67.

[98] Siehe hierzu *GA*, 10, S. 11, 57. Zu Burckhardts Bild der griechischen Kunst vgl. auch A. von Salis, *J. Burckhardts Vorlesungen über die Kunst des Altertums*, (Basler Universitätsreden, 23); K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, S. 144-146.

[99] Vgl. hierzu: Kaegi, VI, S. 317 f., und *GA*, 13, S. 134-139.

dem Abbild durch die Kunst drängt»[100]. Diesen zunächst nur in der Phantasie gegebenen Anschauungen kommt eine innere Anlage des griechischen Volkes, seine allgemeine «Bildlust»[101] sowie ein grenzenloses Kunstvermögen entgegen[102], das sich in kultisch verankerten Sitten schon früh hatte verwirklichen können[103]. Die Kontinuität dieser Bräuche garantiert der griechischen Kunst eine relativ «gleichmäßige Beschäftigung», die sie im Gegensatz zur Skulptur der Renaissance von äußerer, unberechenbarer Protektion unabhängig macht[104]. Obgleich durch Poesie, Religion und Staat gefördert[105], lebt die Kunst, als Handwerk gering geschätzt, in einem gesellschaftlichen Abseits, das die Bedingungen ihrer Freiheit und ihres Überlebens bildet[106].

Ihr Verhältnis zur Kultur ist daher ein zweifaches: Zum einen führt das Zusammenwirken der anthropologischen Anlagen des griechischen Volkes mit den gesellschaftlichen, religiösen und politischen Determinanten zur Idealität und Vollkommenheit der griechischen Kunst[107], zum anderen scheint sie, vor allem nach Erreichen der Idealität, gegenüber äußeren negativen Einflüssen, wie zum Beispiel dem Polisleben, immun zu sein. Es ist, als ob der innere Schönheitssinn, gleichsam bestätigt durch das endlich gefundene äußere Abbild, seiner selbst gewiß, aus sich heraus zu leben beginne. Es ist daher kein Widerspruch, wenn Burckhardt einerseits schreibt, daß die griechische Kunst den «Lebensatem» des Volkes gebildet habe und mit der «Schönheit» und «Freiheit»

[100] PA 207, 145b *Kunst des Alterthums,* 1874, Bl. 26.

[101] «In Betracht der allgemeinen Bildlust der Griechen: dieß eine Eigenschaft derjenigen Art, welche ein Volk kraft innerer Anlage hat oder nicht hat, ohne daß man das Warum beweisen kann. Bei den Griechen muß sie von einer gew[issen] Zeit an wie selbstverständlich dagewesen sein». *Ibidem,* Bl. 9: «Fördernisse der griechischen Kunst».

[102] *GA,* 10, S. 32.

[103] *GA,* 9, S. 4.

[104] *GA,* 13, S. 67, 175.

[105] *GA,*. 10, S. 3, 7, 12 f. *GA,* 13, S. 64 f., 154-158.

[106] Siehe hierzu den Vortrag *Die Griechen und ihre Künstler,* in *Jacob Burckhardt. Vorträge 1844-1887,* hrsg. von E. DÜRR, Basel 1918, S. 202-214. Burckhardt an Alioth, 16.12.1883, *Briefe,* VIII, Nr. 1034, S. 170. *GA,* 10, S. 48-54.

[107] Hierzu *GA,* 13, S. 12-19.

der antiken Kunst das «wahre antike Leben» untergegangen sei [108], und er andererseits das klassische Griechenbild als eine der größten Fälschungen des geschichtlichen Urteils bezeichnet, da man von der Idealität der Kunst auf ein goldenes Zeitalter geschlossen habe [109].

[108] *GA*, 2, S. 215, 235.

[109] *GA*, 9, S. 343.

Ernst Curtius, Alexander Conze, Reinhard Kekulé: Probleme und Perspektiven der Klassischen Archäologie zwischen Romantik und Positivismus

von *Adolf Heinrich Borbein*

Die Klassische Archäologie entstand in der Nachfolge Winckelmanns. Doch Winckelmann selbst fühlte sich nicht als Begründer einer neuen Fachdisziplin; er wollte durch seine wissenschaftliche Arbeit verändernd einwirken auf das Leben und auf die Kunst seiner Zeit. Er setzte dem Fortschrittsglauben der Aufklärung die Rückwendung zur Antike entgegen und der Künstlichkeit einer hochstilisierten Kultur die einfache Natürlichkeit der Griechen. Gegen die illusionistische Malerei des Barock, die er als verlogen empfand, führte er die klaren, 'idealen' Formen der griechischen Skulptur ins Feld.

In seinem Hauptwerk, der 1764 erschienenen *Geschichte der Kunst des Altertums,* hat Winckelmann versucht, die Kunst als ein dem geschichtlichen Wandel unterworfenes Phänomen darzustellen, ohne dabei auf normative Wertungen zu verzichten: Er analysierte die Kunstproduktion der verschiedenen antiken Völker mit dem Ergebnis, daß der Kunst der Griechen ein besonderer Rang zukomme. Denn in ihr gewinne den reinsten Ausdruck, was anderenorts nur unvollkommen sich zeige: das 'Wesen' der Kunst. Die griechische Kunst sei auch insofern vollkommen und exemplarisch, als sie allein einen vollendeten Zyklus von Wachstum, Blüte und Verfall durchmache. Winckelmann nennt verschiedene Gründe für die einzigartige Entwicklung der Kunst in Griechenland: neben dem günstigen Klima vor allem die politisch-sozialen Verhältnisse. Entscheidend sei die politische Freiheit: erst sie ermögliche die höchste Blüte der Kunst, ihr Verlust führe zum Verfall der künstlerischen Produktivität [1].

[1] Hierzu und zum folgenden: A.H. BORBEIN, *Winckelmann und die Klassische Archäologie,* in *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768,* hrsg. von T.W. GAEHTGENS, Hamburg 1986, S. 289 ff.

Es sind also primär historische Bedingtheiten, die die Idee der Schönheit und – eng damit verknüpft – das 'Wesen' der Kunst ans Licht treten und Gestalt werden lassen. Die Norm entfaltet sich in der Geschichte, und deshalb gehören ästhetische und geschichtliche Reflexion zusammen. Nimmt man nun umgekehrt die Griechen zum Vorbild, um die Kunst der Gegenwart auf die damals erreichte Höhe zurückzuführen, so muß man diese Zusammenhänge erkennen und beachten – und dann wird politische Freiheit als *conditio sine qua non* für eine blühende Kunst zu einer aktuellen Forderung. In der Epoche des Absolutismus war die Parole von der «Nachahmung der Alten» progressiv; sie enthielt revolutionäre Sprengkraft.

Winckelmann hat aber auch die Altertumsstudien verändert: Indem er die Kunst in das Zentrum rückte, überwand er die antiquarisch kommentierende Gelehrsamkeit, die steril geworden war. Ausgehend von der griechischen Kunst und auf sie bezogen, konnte nun ein hierarchisch gegliedertes Gesamtbild der monumentalen, d.h. archäologischen Überlieferung der Antike entstehen. Am Maßstab der Kunst mußten Wert und Wichtigkeit antiquarischer Detailforschung sich messen lassen. Für die beschreibende Analyse von Kunstwerken, für die Stilkritik und für die Hermeneutik entwickelte Winckelmann ein neues Instrumentarium [2].

Darüber hinaus vermittelte er die vor allem in England (Shaftesbury, Richardson) und Frankreich (Caylus, Dubos) geführte ästhetische Diskussion an die deutschsprachige Altertumswissenschaft [3]. Er machte das Deutsche zu einer internationalen Wissenschaftssprache, und unter den Deutschen verkörperte er als einer der ersten den Typus des bürgerlichen Gelehrten, der selbstbewußt trotz ökonomischer Abhängigkeit, individuelle Freiheit für seine geistige Tätigkeit reklamiert und der sich über seine engere Umgebung hinaus an die gebildete Welt wendet.

[2] Vgl. M. Käfer, *Winckelmanns hermeneutische Prinzipien,* Heidelberg 1986.

[3] Zu der von Winckelmann verarbeiteten ästhetischen Literatur: G. Baumecker, *Winckelmann in seinen Dresdner Schriften,* Berlin 1933; I. Kreuzer, *Studien zu Winckelmanns Ästhetik,* Berlin (Ost) 1959; M. Fontius, *Winckelmann und die französische Aufklärung,* in *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften,* (Klasse Sprache, Literatur und Kunst), Berlin (Ost) 1968, Nr. 1. Zu Winckelmann und Caylus: N. Miller in *Johann Joachim Winckelmann,* S. 247 ff.

Winckelmanns Wirkung war gewaltig – vor allem natürlich in Deutschland. Seine Ideen haben die Bewegung des 'Sturm und Drang', die Literatur der Weimarer Klassik sowie den Klassizismus in Architektur und bildender Kunst entscheidend geprägt, und sie haben einen ungeahnten Aufschwung der Altertumswissenschaft hervorgerufen. Doch so doppelgesichtig Winckelmann selbst war – Gelehrter und Schriftsteller, Fachwissenschaftler und Erzieher, Historiker und Dogmatiker –, so doppelgleisig, ja zwiespältig verlief bis heute seine Rezeption in Deutschland:

Der eine Rezeptionsstrang beginnt mit Goethe, der die Person heroisierte und die normativen Aspekte des Werkes betonte [4]. Winckelmann erscheint hier als der begeisterte Seher, der eine Neuorientierung der deutschen und der europäischen Kultur bewirkte. Dabei lag im 19. Jh. der Akzent durchaus auf der nationalen Kultur: Schon Winckelmann selber und Lessing hatten eine innere Verwandtschaft zwischen Griechen und Deutschen postuliert – in der Annahme, daß den von Rom geprägten Franzosen und Italienern ein unmittelbarer Zugang zur griechischen 'Natürlichkeit' fehle [5]. Für das kulturelle Selbstbewußtsein des politisch zersplitterten Deutschland war diese Konstruktion eine willkommene Stütze, aber sie degenerierte bald zu borniertem Dünkel.

Der andere Rezeptionsstrang geht auf Lessing und den Göttinger Philologen Christian Gottlob Heyne zurück, die sich mit den wissenschaftlichen Ergebnissen Winckelmanns kritisch auseinandersetzten [6]. Daraus entstand die Universitätsdisziplin Archäologie, die im Laufe des 19. Jhs. auch organisatorisch selbständig wurde, d.h. sie löste sich aus der Verbindung mit der Klassischen Philologie. Hier aber, in der eigentlichen Fachwissenschaft, verlor Winckelmann immer mehr an Bedeutung: Neue Funde und Ent-

[4] Zu Goethes *Winckelmann und sein Jahrhundert,* vgl. J. IRMSCHER - M. KUNZE, in «Mitteilungen der Winckelmann-Gesellschaft Stendal», 41, 1977, S. 3 ff.; M. KUNZE, in *ibidem,* 45, 1981, S. 44, 50 Anm. 1 (neue Literatur).

[5] Dazu W. REHM, *Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung,* München 1951, S. 48 ff. 200 f. Siehe auch: E. CURTIUS, *Die Kunst der Hellenen. Festrede am Geburtstage Schinkels;* Berlin 1853, S. 13 f.

[6] Zu Heyne und Winckelmann: K. FITTSCHEN, in *Der Vormann der Georgia Augusta. Chr. G. Heyne zum 250. Geburtstag* (Göttinger Universitätsreden, 67), Göttingen 1980, S. 32 ff.

deckungen widerlegten viele seiner Einzelbehauptungen und stellten zumindest Teile seiner *Geschichte der Kunst* in Frage. Aber selbst die Substanz seines Werkes blieb nicht unangetastet: Der sich methodisch verengende Historismus ließ wertende Aussagen nicht mehr zu; die Konzentration der Forschung auf die Besonderheit von Einzelfällen bot auch kaum mehr Ansatzpunkte für eine Verknüpfung von historischer und normativer Betrachtung.

Dennoch gaben die Archäologen die Verehrung Winckelmanns nicht auf: Je weiter sie von seinem wissenschaftichen Werk abrückten, um so mehr stellten sie seine Person als Vorbild hin. In der Hoffnung, die Spezialforschung, welche sich zu verselbständigen drohte, wieder in allgemeinere Sinnzusammenhänge einfügen zu können, berief man sich gern auf die Fähigkeit Winckelmanns, über die Fachgrenzen hinaus zu wirken und die Kunst der Griechen für die Gegenwart aktuell werden zu lassen. So kam es, daß die beiden Rezeptionsstränge, von denen die Rede war, innerhalb der Archäologie dicht nebeneinander verliefen, ja miteinander verbunden werden konnten.

Dies war bis etwa zur Mitte des 19. Jhs. relativ unproblematisch, da der Zwiespalt zwischen dem beschworenen Ideal und den die wissenschaftliche Arbeit bestimmenden Prinzipien sich zunächst noch nicht so deutlich zeigte. Die Romantik hatte zwar das Interesse auf Phänomene gelenkt, die Winckelmann eher fremd geblieben waren, nämlich die Ursprünge der Kunst und ihre kultisch-religiösen Bedingtheiten, doch der besondere Rang der Griechen wurde nach wie vor anerkannt. Klassizismus und Romantik existierten nebeneinander und miteinander; es gab keine scharfen Grenzen zwischen beiden.

Auch das Instrumentarium der Archäologie war seit Winckelmann nicht wesentlich weiterentwickelt worden, obwohl in der ersten Hälfte des 19. Jhs. ein Trend zu einer strengeren, altertumswissenschaftlichen Professionalität zu beobachten ist, der in neuen Organisationsformen wie dem römischen Instituto di Corrispondenza Archeologica seinen Ausdruck fand [7].

[7] [Adolf Michaelis] *Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1829-1879. Festschrift zum 21. April 1879,* hrsg. von der Centraldirektion des Archäologischen Instituts, Berlin 1879; G. RODENWALDT, *Archäologisches Institut des Deutschen Reiches 1829-1929,* Berlin 1929.

Zu einer tiefgreifenden Erschütterung der Winckelmannschen Konzeption und zu einer qualitativen wie quantitativen Veränderung der archäologischen Arbeit kam es erst in der 2. Hälfte des 19. Jhs. Dies soll am Beispiel von drei Gelehrten erläutert werden, deren Wirken den Erfolg und zugleich die Krise ihrer Disziplin reflektiert.

Ernst Curtius, Alexander Conze und Reinhard Kekulé spielten zwischen 1870 und dem Ende des Kaiserreichs in Berlin, dem Zentrum der Altertumswissenschaft wie der politischen Macht in Deutschland, die Rolle höchster offizieller Repräsentanten der Archäologie [8]. Ihre gesamte Lebenszeit entspricht zudem recht genau der Epoche, die man geistesgeschichtlich mit dem Begriff '19. Jahrhundert' bezeichnet. Als Curtius und Conze geboren wurden, lebte Goethe noch, am Geburtstag von Curtius saß Napoleon auf Elba. Als Conze starb, stand der Ausbruch des Ersten Weltkrieges unmittelbar bevor.

Ernst Curtius, am 2. September 1814 als Sohn einer Lübecker Patrizierfamilie geboren, studierte bei den bedeutendsten Altertumswissenschaftlern seiner Zeit: in Bonn bei Friedrich Gottlieb Welcker, in Göttingen bei Karl Otfried Müller, in Berlin bei August Boeckh und Eduard Gerhard [9]. Noch vor dem Studienabschluß nahm der 22-jährige das Angebot an, den Philosophiehistoriker Christian August Brandis und dessen Familie nach Athen

[8] Zur Situation in Berlin vgl. A.H. BORBEIN, *Klassische Archäologie in Berlin vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, in *Berlin und die Antike. Aufsätze*, hrsg. von W. ARENHÖVEL - C. SCHREIBER, Berlin 1979, S. 99 ff.

[9] REINHARD KEKULÉ VON STRADONITZ, *Ernst Curtius. Gedächtnisrede*, gehalten bei der von der Berliner Studentenschaft am 26. Juli 1896 veranstalteten Trauerfeier, Berlin 1896; R. SCHÖNE, *Nachruf*, in «Jahrbuch der Preußischen Kunstsammlungen», 1896, S. 215 ff. (unter dem Titel *Zur Erinnerung an Ernst Curtius* auch gesondert publiziert); L. GURLITT, *Erinnerungen an Ernst Curtius*, Berlin 1902, Sonderabdruck aus «Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde», begründet von C. BURSIAN, hrsg. von L. GURLITT - W. KROLL, 24, 1901, Leipzig 1902, S. 113 ff., dort S. 27-32 (S. 139-144) ein Verzeichnis der Werke und Schriften von E. Curtius; A. MICHAELIS, *Ernst Curtius*, in «Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog», hrsg. von A. BETTELHEIM, 1, Berlin 1897, S. 56-88; *ibidem*, 3, Berlin 1900, Totenliste 1896, S.98* f. ein Verzeichnis von Nachrufen; O. KERN, *Ernst Curtius*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 47, München-Leipzig 1903, S. 580-597; H. KÄHLER, *Ernst Curtius*, in *Neue Deutsche Biographie*, 3, Berlin 1957, S. 446 f.; G. HERES, *Ernst Curtius als Archäologe*, in *Staatliche Museen zu Berlin. Forschungen und Berichte*, 16, Berlin 1975, S. 129-148.

zu begleiten. Brandis war von König Otto als Berater in wissenschaftlichen Angelegenheiten engagiert worden, Curtius sollte die beiden ältesten Söhne von Brandis als Hauslehrer unterrichten. Der Aufenthalt in Griechenland dauerte insgesamt 3 1/2 Jahre (Curtius blieb 1 Jahr länger dort als die Familie Brandis), an seinem Ende standen Erlebnisse, die der junge Mann nie vergessen sollte: der Besuch Karl Otfried Müllers und dessen plötzlicher Tod.

Curtius setzte dann in Berlin sein Studium fort und wurde im Dezember 1841 an der Universität Halle mit einer Dissertation über die antiken Häfen Athens promoviert [10]. 1 1/2 Jahre später habilitierte er sich in Berlin mit einer Edition griechischer Inschriften aus Delphi [11]. Von 1844 bis 1850 fungierte er als Erzieher ('Zivilgouverneur') des Prinzen Friedrich-Wilhelm, des späteren Kaisers Friedrich. Die Wahl war auf Curtius gefallen, weil ein öffentlicher Vortrag über die Akropolis in Athen, den er in Berlin gehalten hatte, die anwesende königliche Familie stark beeindruckte [12]. Das Amt bedeutete eine besondere Auszeichnung, da der Prinz, der Neffe des kinderlosen Königs, schon damals als Thronerbe galt. Curtius lernte den preußischen Hof von innen kennen, er erlebte die Revolution von 1848 auf der Seite des Schlosses [13] und blieb dem königlichen Hause zeitlebens eng verbunden. Während der Jahre als Prinzenerzieher verfaßte er eine historisch-geographische Beschreibung der Peloponnes, für viele sein bestes Werk. Die beiden Bände erschienen 1851 und 1852 [14]. Da man Curtius nach der Beendigung seines Erziehungsauftrages die ihm in Aussicht gestellte ordentliche Professur in Berlin nicht anbieten konnte, folgte er 1856 einem Ruf an die Universität Göttingen, wo er vor allem Alte Geschichte und Klassische Philologie lehrte. In Göttingen entstand sein berühmtestes,

[10] E. CURTIUS, *De portubus Athenarum commentatio,* Halle 1842.

[11] E. CURTIUS, *Anecdota Delphica,* Berlin 1843.

[12] Darüber berichtet anschaulich ein Brief Kurd von Schloezers vom Februar 1844, in *Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen,* hrsg. von F. CURTIUS, Berlin 1903, S. 314 ff.; Neue Ausgabe, Berlin 1913, 1, S. 224 ff.

[13] Ein anonymer Bericht über die Revolutionstage ist abgedruckt in *E. Curtius. Ein Lebensbild,* Neue Ausgabe, S. 297 ff.

[14] E. CURTIUS, *Peloponnesos,* 2 Bde., Gotha 1851-52.

am meisten verbreitetes Buch, die *Griechische Geschichte*[15].

Zum Winter 1868/69 kehrte Curtius als Ordinarius für Archäologie und Nachfolger Eduard Gerhards an die Berliner Universität zurück. Zusätzlich erhielt er ein Amt am Museum ('Archäologe des Museums'), bis er 1872 – ebenfalls zusätzlich zu seiner Professur – Direktor des Antiquariums wurde, des Museums für antike Kleinkunst. Weitere Ämter kamen hinzu: Sekretär der philosophisch-historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften (1871-1893), Rektor der Universität (1881-82), Vorsitzender der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin (seit 1869), Mitglied der Zentraldirektion des Deutschen Archäologischen Instituts (seit 1868). Von 1875 bis 1881 fungierte er zudem – in Berlin – als oberster Leiter der Ausgrabung in Olympia, die er seit 1852 unermüdlich gefordert und schließlich durchgesetzt hatte. Das Alter war für Curtius auch eine Zeit der Ernte: Sein lebenslanges Studium der Topographie und der Geschichte Athens konnte er mit dem Gemeinschaftswerk *Atlas von Athen* (1876) und *Karten von Attika* (1881-87)[16] sowie mit der Monographie *Die Stadtgeschichte von Athen* (1891) zum Abschluß bringen. Seine an ein breiteres Publikum gerichteten Reden und Aufsätze erschienen in drei Bänden (*Alterthum und Gegenwart* 1875, 1882, 1889). Es folgten zwei Bände *Gesammelte Abhandlungen* fachwissenschaftlicher Art (1894). Curtius gehörte zu den bekanntesten, auch populärsten Gelehrten seiner Zeit. Man ehrte ihn zum 70. Geburtstag mit einer Festschrift und einem Marmorbildnis, und eine Replik dieses Bildnisses wurde zum 80. Geburtstag im Museum von Olympia aufgestellt. Curtius starb im Alter von 81 Jahren am 11. Juli 1896 in Berlin.

Ernst Curtius war in seinem zweiten Berliner Lebensabschnitt nicht zuletzt Repräsentant und Organisator. Seine engen Beziehungen zum Hof und überhaupt zur politisch und administrativ führenden Schicht haben beides begünstigt. Er hat das Berliner Antiquarium durch Ankäufe vor allem von originaler griechischer Kleinkunst beträchtlich bereichert und traf als Museumsdirektor auch vorzügliche Personalentscheidungen. So hat er Adolf Furtwängler, dessen überlegene Befähigung er ahnte, nach Kräften

[15] E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, 3 Bde., Berlin 1857-61.

[16] Mitarbeiter war der Vermessungsrat J.A. Kaupert vom preußischen Großen Generalstab.

gefördert. Er war es, der 1871 auf einer preußischen Kleinasien-Expedition den ersten Kontakt zu Carl Humann, dem Entdecker des Pergamonaltars, knüpfte und so das folgenreiche Interesse der Berliner Museen an Pergamon begründete. Curtius trug ferner erheblich dazu bei, daß das zunächst internationale Instituto di Corrispondenza Archeologica in Rom vom preußischen Staat übernommen und damit finanziell gerettet wurde (1871) und daß es 1874, erweitert um eine Zweiganstalt in Athen, zum Archäologischen Institut des Deutschen Reiches sich wandelte [17]. Im selben Jahr war Curtius in Athen maßgebend am Abschluß des deutsch-griechischen Abkommens über die Ausgrabungen in Olympia beteiligt, ein Abkommen, welches innerhalb der Geschichte der archäologischen Grabungen einen Markstein darstellt: Erstmals verzichteten die Ausgräber und Geldgeber auf die Mitnahme selbst eines Teiles der ergrabenen Objekte und begnügten sich mit dem Recht, die Funde wissenschaftlich zu publizieren und Kopien oder Abformungen von ihnen anzufertigen. Kein Wunder, daß Bismarck diesen revolutionären Vertrag als «für Deutschland äußerst ungünstig» bezeichnete [18].

Es war das Griechenland-Erlebnis seiner Jugend, welches den Menschen und den Gelehrten Curtius auf Dauer prägte. Die griechische Landschaft und die einheimische Bevölkerung hatten ihm seinen Weg zum Verständnis der Geschichte eröffnet: Die Landschaft erschien dem jungen Mann nahezu unverändert als dieselbe, in der Homer und Pindar, Platon und Aristoteles zuhause waren, als der Ort ruhmreicher historischer Ereignisse, ja als der Mutterschoß, der die griechische Kultur hervorbrachte. In den Sitten und Gebräuchen der gegenwärtigen Griechen aber sah er Traditionen erhalten, die weit in die Antike zurückreichten; z.B. fühlte er sich auf den Straßen Athens oder auf dem Lande an Szenen auf attischen Vasen oder an Beschreibungen antiker

[17] Vgl. F.-W. DEICHMANN, *Vom internationalen Privatverein zur Preussischen Staatsanstalt. Zur Geschichte des Instituto di Corrispondenza Archeologica,* Mainz 1986; U. JANTZEN, *Einhundert Jahre Athener Institut 1874-1974,* Mainz 1986.

[18] Zur Geschichte der Ausgrabungen in Olympia siehe R. WEIL, in *Olympia. Die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung,* 1, Berlin 1897, S. 101 ff; A. MALLWITZ, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts», Athenische Abteilung, 92, 1977, S. 1 ff. Curtius rechtfertigt den Vertrag in E. CURTIUS, *Rückblick auf Olympia,* Berlin 1880, wieder abgedruckt in E. CURTIUS, *Alterthum und Gegenwart,* Berlin 1882, 2, bes. S. 196 f.

Schriftsteller erinnert [19]. Die Landschaft und ihre Einwohner führen, wie Curtius glaubte, zu den Ursprüngen des Volksgeistes, der auch in der Historie wirkt. Bei einer derartigen Annäherung an den Gegenstand der Erkenntnis spielt des Gefühl eine wichtige Rolle, Emotion ist sogar unerläßlich, damit der Sprung von der Gegenwart in die Vergangenheit gelingt oder umgekehrt: die Aktualisierung der Geschichte. Über einen Besuch in Mykene schrieb Curtius: «Es schwindelt einem, wenn man das graueste Alterthum plötzlich in so naher Gegenwart vor sich sieht» [20].

Die Konzeption, die hier deutlich wird, ist genuin romantisch. Sie bildete die Grundlage für das Werk des Historikers und Archäologen Curtius. Daß sie zur wissenschaftlichen Methode sich klärte, daran dürften zwei Gelehrte wesentlichen Anteil haben, mit denen Curtius in Griechenland längere Zeit zusammen sein konnte: Karl Otfried Müller [21] und der Geograph Karl Ritter. Letzterer sei hervorgehoben, weil er den jungen Altertumsforscher auf die morphologisch-geologischen Aspekte der griechischen Landschaft aufmerksam machte und ihn über die Beziehungen zwischen Landschaftsformen und Kulturentstehung belehrte. So festigte sich in Curtius eine Überzeugung, aus der er ein wissenschaftliches Programm machte und die sich wie folgt umschreiben läßt: Von der Landschaft bis zum Mythos, vom Kunstwerk bis zu Wasserversorgung und Straßenbau [22] ist die griechische Kultur eine Einheit, und ihr besonderer Rang zeigt sich in allen Details. Deshalb verdienen auch unscheinbare Über-

[19] Quellen dafür sind vor allem die Briefe von Curtius (*Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen*). Vgl. auch den Vortrag *Naxos* (1846), wieder abgedruckt in *Alterthum und Gegenwart,* 2, S. 234 ff. Curtius hat sich intensiv auch mit dem Neugriechischen beschäftigt: E. CURTIUS, *Das Neugriechische in seiner sprachwissenschaftlichen Bedeutung* (1857). *Die Volksgrüße der Neugriechen in ihrer Beziehung zum Alterthum* (1887), wieder abgedruckt in E. CURTIUS, *Gesammelte Abhandlungen,* Berlin 1894, 2, S. 495 ff., 512 ff.

[20] *Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen,* S. 123 (Brief vom 12.10.1837).

[21] Zu Müller vgl. S. SETTIS, *Dal sistema all'autopsia: l'archeologia di C.O. Müller,* in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, III s, XIV, 1984, S. 1069 ff.

[22] E. CURTIUS, *Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen (1854), Die städtischen Wasserbauten der Hellenen* (1847), wieder abgedruckt in E. CURTIUS, *Gesammelte Abhandlungen,* Berlin 1984, 1, S. 1 ff., 117 ff.

reste dieser Kultur Beachtung, da sie wertvolle Zeugnisse des verlorenen Ganzen sind.

Altertumswissenschaft bedeutet demnach umfassende Kulturgeschichte, und darum hat Curtius sich als Philologe, als Historiker und als Archäologe bemüht. Doch diese Kulturgeschichte ist 'romantischen' Ursprungs, sie unterscheidet sich in ihrem Charakter und in ihrer Motivation von der positivistisch geprägten Allgemeinen Kulturgeschichte, wie man sie in der 2. Hälfte des 19. Jhs. (also noch zu Lebzeiten von Curtius) sehr geschätzt hat [23]. Curtius glaubte tatsächlich, daß die Griechen mehr seien als ein Forschungsgegenstand, nämlich «Leben von unserem Leben» (wie er einmal sagte) und daß es eine wichtige Aufgabe der Wissenschaft sei, dieses Leben wiederzuerwecken und hineinzuholen in die Gegenwart. Seine Auseinandersetzung mit den Griechen trägt utopische Züge, was auch daran deutlich wird, daß er seine *Griechische Geschichte* mit der Schlacht von Chaironeia, der Unterwerfung Griechenlands unter die Herrschaft der Makedonen enden ließ: Er hielt die politische Unabhängigkeit für ein so wesentliches Kennzeichnen der griechischen Kultur, daß er ihren Verlust gleichsetzte mit dem Aufhören des spezifisch Griechischen [24]. Das erinnert an Winckelmann, der den Verfall der griechischen Kunst und das Ende der politischen Freiheit der Griechen in einen ursächlichen Zusammenhang brachte. Hatte aber Winckelmann die Griechen und ihre Kunst als eine Herausforderung für die Gegenwart empfunden, so bemühte Curtius sich darum, Antike und Gegenwart miteinander zu versöhnen. Ein Mittler ist für ihn das Christentum, welches – wie er es in seinem Vortrag über Olympia ausdrückte – «einen höheren Frieden als die olympische Waffenruhe» verkündet und deshalb das Griechentum erst vollendet habe [25]. Die Tendenz zur Harmonisierung bestimmt auch seine *Griechische Geschichte,* in der Curtius allgemeine Wesenzüge des Griechischen möglichst widerspruchsfrei her-

[23] Vgl. C. B. STARK, *Systematik und Geschichte der Archäologie der Kunst,* Leipzig 1880, S. 38,. 41 f.

[24] Zur *Griechischen Geschichte* siehe K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit,* Darmstadt 1972, S. 74 ff.; K. CHRIST, in *Sparta,* hrsg. von K. CHRIST, Darmstadt 1986, S. 24 ff.

[25] E. CURTIUS, *Olympia,* Berlin 1852, wieder abgedruckt in *Alterthum und Gegenwart,* 2, S. 156.

ausarbeitete – was in deutlichem Gegensatz steht zu der viel moderneren, obwohl etwa gleichzeitig konzipierten *Griechischen Kulturgeschichte* von Jacob Burckhardt. Relativierung (zugunsten des Christentums) und Harmonisierung aber entschärfen das Anstößige, das bei Winckelmann noch klar hervortrat: Gerade die wortreich beschworene Vertrautheit rückt die Griechen unversehens in die Distanz; denn sie gefällt sich in schönen Bildern, die leicht zu erhebendem Dekor erstarren.

Ein Beispiel dafür ist der Vortrag über *Die Akropolis von Athen* von 1844, dem Curtius seine Verbindung zum preußischen Hof verdankte [26]: Der Hörer wird durch die Geschichte Athens von der Urzeit bis in die Gegenwart geleitet, durch die Stadt mit Ausblicken in die Landschaft auf die Akropolis geführt, bis er staunend vor der Goldelfenbein-Statue der Athena, dem Werk des Phidias steht. Historie und Forschungsgeschichte, Landschaft und Kunst, Religion und Kultus, der Gang auf den Akropolisfelsen und der Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis erscheinen unauflösbar miteinander verflochten – ein prachtvolles Gemälde, ein auch sprachliches Meisterwerk. Vergleicht man Winckelmanns berühmte Beschreibungen antiker Statuen [27], dann werden Unterschiede deutlich: Bei Winckelmann ein Ringen um das richtige Wort, hinter dem man die existentielle Betroffenheit des Autors spürt, bei Curtius eine mühelos erscheinende Formulierungskunst, die zwar echte Begeisterung, aber zugleich auch einen inneren Abstand des Redners zu seinem Objekt erkennen läßt. Antike und Archäologie als interessantes, als erhebendes, doch nicht eigentlich Konsequenzen oder ein Umdenken forderndes Erlebnis – genau dies faszinierte das Publikum. Hier liegt der Grund für die großen Erfolge des Redners Curtius, hier offenbart sich aber auch seine Schwäche: Im Bemühen, Altertum und Gegenwart harmonisch zusammenzubringen, hat Curtius sich nicht gescheut, in hochoffiziellen Ansprachen (insbesondere zu den Geburtstagen der Monarchen) die Antike für ephemere Zwecke zu instrumentalisieren. Vage Analogien zwischen Einst und Jetzt mußten dafür herhalten, z.B. die Einrichtung deutscher Kolonien zu rechtfer-

[26] E. CURTIUS, *Die Akropolis von Athen,* Berlin 1844.

[27] Die Beschreibungen des Apollon und des Torso im Belvedere sind bequem zugänglich in J.J. WINCKELMANN, *Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe,* hrsg. von W. REHM, Berlin 1968, S. 267 ff.

tigen [28]. Oder die geschichtliche Entwicklung Preußens wurde zu der Athens in Parallele gesetzt, und die nationale Einigung, die die Deutschen unter preußischer Führung erreichten, wurde ganz unbefangen als Wunschziel auch den Griechen unterstellt [29].

Seinen Olympia-Vortrag von 1852 schloß Curtius mit dem berühmt gewordenen Aufruf, «den heiligen Boden der Kunst» durch eine Ausgrabung wieder freizulegen. Er berief sich auf Winckelmanns Wunsch, Olympia aufzudecken und nannte «Leben von unserem Leben», was dort noch in dunkler Tiefe liege [30]. Durchgesetzt wurde die Grabung über 20 Jahre später als «Friedenswerk» des soeben geeinten Deutschen Reiches: Sie sollte allein der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen und den Willen zu friedlicher kultureller Zusammenarbeit demonstrieren. Daß einer der ersten Funde eine Siegesgöttin war, die Nike des Paionios, empfand man als ein gutes Omen auch für das neue Reich.

In der Einleitung zum ersten Band der Ausgrabungen von Olympia (1876) sieht auch Curtius das Programm der Grabung anders als vorher: Von Kunstwerken und von «Leben von unserem Leben» ist nicht mehr die Rede; es geht um «die Erforschung griechischer Denkmälergruppen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang», vor allem darum, «daß hellenische Bauanlagen von hervorragender Bedeutung als ein Ganzes zur Anschauung kommen, weil dadurch auch einzelne Denkmäler erst zum vollen Verständnis gelangen können». Es ist nicht nur der Ton nüchterner, die Zielsetzung präziser geworden, vielmehr haben sich die methodologischen Voraussetzungen gewandelt. Curtius schreibt an derselben Stelle: «Es muß die Alterthumswissenschaft aber, wenn sie lebendig fortschreiten soll, ebenso wie die experimentelle Naturforschung, im Stande sein, die Quellen der Erkenntniss selbstthätig zu vermehren; sie muß sich von zufälligen Entdeckungen... unabhängig

[28] E. CURTIUS, *Die Griechen als Meister der Colonisation,* Berlin 1883, wieder abgedruckt in E. CURTIUS, *Alterthum und Gegenwart,* Berlin 1889, 3, S. 76 ff.

[29] E. CURTIUS, *Die Entwickelung des preußischen Staats nach den Analogien der alten Geschichte* (1880), wieder abgedruckt in *Alterthum und Gegenwart,* Berlin 1882, 2, 209 ff.; E. CURTIUS, *Die Reichsbildungen im classischen Alterthum* (1881), wieder abgedruckt in *Alterthum und Gegenwart,* 2, 235 ff.; E. CURTIUS, *Athen und Eleusis* (1884), wieder abgedruckt in *Alterthum und Gegenwart,* Berlin 1889, 3, S. 101.

[30] Siehe oben, Anm. 25.

zu machen suchen» [31]. Wie sehr die Naturwissenschaften, die dank ihrer großen Erfolge damals eine Führungsposition übernommen hatten, auf die Geisteswissenschaften wirkten, ist hier offenkundig: Die Ausgrabung erscheint als ein sorgfältig geplantes Experiment, welches unternommen wird, um durch gezielte Materialerschließung bestimmte wissenschaftliche Probleme zu lösen [32].

Trotz seiner Popularität und seiner organisatorischen Fähigkeiten wirkte der alte Curtius auf seine Zeitgenossen wie ein Relikt aus einer vergangenen Epoche [33]. Auch die Naturforschung, die der Leiter der Olympia-Grabung zitierte, war inzwischen eine andere als die, die der junge Curtius auf der griechischen Reise mit Karl Ritter kennengelernt hatte. Längst nicht mehr glaubwürdig war die Formel «Leben von unserem Leben», die den Kern von Curtius' Überzeugungen trifft. Schon 1844 hatte August Boeckh *Über das Verhältniss der Wissenschaft zum Leben* geredet und dabei die Schwierigkeit dieses Verhältnisses, die Seltenheit einer Harmonie zwischen Theorie und Praxis betont [34]. Obwohl Curtius darum bemüht war, Widersprüche wenigstens in seiner Person aufzuheben, konnte es ihm nicht wirklich gelingen, den von Winckelmann abgeleiteten humanistischen Anspruch mit den Forderungen zu vereinen, die der Wissenschaftsbetrieb, die Geldgeber und das Publikum stellten. Unüberbrückbar blieb die Kluft zwischen Utopie und Anpassung. Curtius war es nicht mehr möglich, Nietzsche zu folgen, der 1874 in seiner Unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

[31] Ernst Curtius in E. CURTIUS - Fr. ADLER - G. HIRSCHFELD, *Die Ausgrabungen von Olympia*, Berlin 1876^2, 1, S. 9.

[32] Anton Springer wollte die Neuere Kunstgeschichte «zu einer Wissenschaft erheben, die in Laboratorien Tatsachen ebenso einwandfrei registriere wie die Biologie oder Chemie»: H. Graf KESSLER, *Gesichter und Zeiten. Erinnerungen*, Berlin 1962, S. 221 f.

[33] Vgl. A. FURTWÄNGLER, *Briefe aus dem Bonner Privatdozentenjahr 1879-80 und der Zeit seiner Tätigkeit an den Berliner Museen 1880-1894*, hrsg. von A. GREIFENHAGEN, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, S. 46 f. (Brief Nr. 23 vom 20.6.1880). Bericht des späteren Archäologen Ludwig Curtius (damals Student der Nationalökonomie) über eine Vorlesung des alten Ernst Curtius, mit dem er nicht verwandt war: L. CURTIUS, *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen*, Stuttgart 1950, S. 138 f.

[34] A. BÖCKH, *Über das Verhältniss der Wissenschaft zum Leben*, Berlin 1844.

Geschichtswissenschaft und Leben in neuer Weise zu bestimmen und aufeinander zu beziehen unternahm.

Alexander Conze, am 10. Dezember 1831 geboren, wurde 1855 als Schüler Eduard Gerhards in Berlin promoviert [35]. Thema seiner Dissertation waren die bildlichen Darstellungen der Psyche. Dann ging er auf Reisen: nach Paris und London sowie nach Griechenland. Das 1859 erstmals verliehene Reisestipendium des Archäologischen Instituts ermöglichte ihm einen weiteren Aufenthalt im Süden, in Italien und nochmals in Griechenland. 1861 habilitierte er sich in Göttingen. Er wurde 1863 Professor der Archäologie in Halle, 1869 Ordinarius in Wien. 1877 ging er als Direktor der Sammlung antiker Skulpturen und besoldetes Mitglied der Akademie der Wissenschaften nach Berlin. 1881 wurde er zum ehrenamtlichen Vorsitzenden der Zentraldirektion des Deutschen Archäologischen Instituts gewählt, 1887 – bei gleichzeitigem Ausscheiden aus dem Museumsdienst – zum ersten hauptamtlichen Generalsekretar desselben Instituts bestellt. Er trat 1905 in den Ruhestand und starb im Alter von 82 Jahren am 19. Juli 1914 in Berlin.

Seine erste Forschungsreise in Griechenland unternahm der 26-jährige Conze 1858 allein. Er besuchte die Inseln der nördlichen Ägäis Thasos, Samothrake, Imbros und Lemnos, zeichnete dort Ruinen und Skulpturen, notierte Inschriften und publizierte alles in einer Beschreibung, die auch über die Landschaft sowie über das Leben und die Bräuche der damaligen Bewohner manches mitteilt – bereichert durch Zitate aus antiken Schriftstellern. Eine Reise und ein Buch noch in der Tradition der Romantik [36]. Derselbe Conze aber wurde zu einem der bedeutendsten Organisatoren der Archäologie: Das Universitätsseminar in Halle machte er durch den Ausbau der Abgußsammlung zu einem Forschungsinstitut. In Wien begründete er zusammen mit Otto Hirschfeld das Archäologisch-epigraphische Seminar, das bald ein weit wirkendes Zen-

[35] A. CONZE, *Unseren Kindern gewidmet,* (als Manuskript gedruckt), Berlin 1908; H. DRAGENDORFF, *Alexander Conze. Gedächtnisrede,* Berlin 1915; F. WINTER, *Gedenkwort auf Alexander Conze,* in «Bonner Jahrbücher», 123, 1916, S. 75 ff.; G. RODENWALDT, in «Archäologischer Anzeiger», 1931, S. 755 ff.; F.-W. GOETHERT, *Alexander Conze,* in *Neue Deutsche Biographie,* 3, Berlin 1957, S. 348.

[36] A. CONZE, *Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres,* Hannover 1860.

trum des altertumswissenschaftlichen Universitätsunterrichtes wurde [37]. Die Berliner Skulpturensammlung hat er zu einem der wichtigsten Antikenmuseen der Welt ausgebaut: Er konnte ihr u.a. die Reliefs des Pergamonaltars, die anderen pergamenischen Funde und die an griechischen Originalen reiche Sammlung Sabouroff eingliedern. Als er das Museum verließ, war es neu geordnet und katalogisiert.

Im Amt des Generalsekretars wurde Conze der zweite Gründer des Deutschen Archäologischen Instituts (nach seinem Lehrer Eduard Gerhard). Gegen den erbitterten Widerstand mancher Kollegen – unter ihnen Theodor Mommsen – setzte er eine Umgestaltung des Instituts durch, die nicht allein die Verwaltungsabläufe betraf und die auch eine Neuordnung der Publikationen einschloß [38]. Mit der «Römisch-Germanischen Kommission» in Frankfurt am Main, die 1902 zu den Zweiganstalten des Instituts in Rom und Athen hinzukam [39], sicherte er der provinzial-römischen Forschung, an der er sich in seiner Wiener Zeit selbst beteiligt hatte [40], eine Arbeitsstätte in Deutschland, und damit schlug er zugleich eine Brücke zwischen Klassischer Archäologie und Prähistorie. Das von Berlin aus geleitete Gesamtinstitut aber sollte ermöglichen, was Conze 1902 in einer Ansprache «große Archäologie» nannte [41]. Es ist die Konzeption einer umfassenden, verschiedene Spezialdisziplinen vereinigenden Kulturgeschichte, die alle Denkmälergruppen von der kolossalen Architektur bis zur kleinsten Scherbe als historische Zeugnisse ernst nimmt. Diese «große Archäologie» hat ihr Zentrum in der griechisch-römischen Welt, greift aber von dort – gleichsam Terrain erobernd – nach Nordeuropa, Asien und Afrika aus. Im Vergleich zur Kul-

[37] E. WEBER, *100 Jahre Institut für Alte Geschichte, Archäologie und Epigraphik der Universität Wien,* in «Römisches Österreich», 4, 1976, S. 301 ff.

[38] Dazu: L. WICKERT, *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1879 bis 1929,* Mainz 1979, bes. S. 8 ff. 27 ff.

[39] W. KRÄMER, *75 Jahre Römisch-Germanische Kommission,* in *Festschrift zum 75 jährigen Bestehen der Römisch-Germanischen Kommission* (Beiheft zum Bericht der Römisch-Germanischen Kommission, 58, 1977), S. 5 ff.

[40] A. CONZE, *Römische Bildwerke einheimischen Fundorts in Österreich I-III,* in «Denkschriften der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien», 22, 1872, S. 1 ff.; 24, 1875, S. 59 ff.; 27, 1877, S. 1 ff.

[41] A. CONZE, in «Archäologischer Anzeiger», 1902, S. 167.

turgeschichte, wie Ernst Curtius sie verstand, ist der Radius der Forschung größer geworden, die Methode arbeitsteiliger. Das Ziel ist Tatsachenfeststellung als solche und nicht Vergegenwärtigung oder lebendige Anschauung des Vergangenen. Die wilhelminisch-optimistische Grundstimmung von Conzes Programm mag die folgende Passage aus seiner Rede erläutern:

«Denn kein Einzelner ist je dieser Aufgabe gewachsen. Welch mannigfaltige Kenntnisse und Fertigkeiten sind da mit glücklicher Hand zum Ziele zu leiten, wie bedarf es dazu der Mittel, wie bedarf es der Macht! Erst mit Kaiser und Reich haben wir, Winckelmann's Traum erfüllend, in Olympia vorbildlich eingreifen und diesem Vorbilde bis heute erfolgreich nacheifern können».

Conze besaß offenkundig ein besonderes Organisationstalent und scheute sich nicht zu bekennen, daß ihn Verwaltungstätigkeit befriedige [42]. Aber mit diesem Talent paßte er in eine Zeit, in der die Wissenschaft zur arbeitsteiligen Großforschung sich entwickelte [43]. Damit das Miteinander von Spezialisten, von Projektleitern und Hilfskräften reibungslos funktionieren konnte, mußten neue Organisationsformen geschaffen werden. Ohne diese hätte z.B. das Archäologische Institut um 1890 nur noch ein romantisches Schattendasein geführt, statt zu einem effektiven, international bewunderten Forschungsinstrument zu werden. Für den Fortgang der in der gleichen Zeit vor allem von deutschen Archäologen in Angriff genommenen Denkmäler-Corpora waren neben den finanziellen Mitteln ebenfalls die organisatorischen Maßnahmen entscheidend. Conze selbst gab im Auftrag der Wiener Akademie das Corpus der attischen Grabreliefs heraus, das nach wie vor eine Grundlage der Forschung darstellt – ein Muster positivistischer Materialaufnahme [44].

Ein wichtiger Motor der neuen Organisationsformen und zudem repräsentativ für ein gewandeltes Erkenntnisinteresse waren die großen Ausgrabungen, die man seit etwa 1870 mit erheblichem finanziellen Einsatz betrieb. Conze hat auch hier Exemplarisches geleistet: Seine 1873 und 1875 von Wien aus unternommenen

[42] A. CONZE, *Unseren Kindern gewidmet,* S. 47.

[43] Parallelen zwischen «Großstaat», «Großindustrie» und «Großwissenschaft» zog Theodor Mommsen in «Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin», 1890, S. 791 ff., wieder abgedruckt in Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* Berlin 1905, S. 208 ff.

[44] A. CONZE, *Die attischen Grabreliefs,* 4 Bde., Berlin 1893-1922.

Forschungen auf der Insel Samothrake – übrigens eine der Stationen seiner ersten Griechenlandreise – gelten als die erste von Nordeuropäern im Süden durchgeführte Grabung mit einer rein wissenschaftlichen Zielsetzung. Die gesamte im Boden befindliche geschichtliche Überlieferung sollte freigelegt und untersucht werden, ohne nach dem musealen Wert der Fundstücke zu fragen.

Die Samothrake-Grabung war die erste, in der Archäologen (Conze und Benndorf) und Architekten (Hauser und Niemann) von vornherein eng zusammenarbeiteten, die erste auch, die über einen eigenen Fotografen verfügte [45]. In Berlin wurde dann die Ausgrabung von Pergamon (zunächst 1878-1886) das Zentrum von Conzes Lebenswerk. Conze hat die großartigen Funde gern in sein Museum übernommen, doch hat er sich auch veranlaßt gefühlt, den Abtransport der Stücke aus ihrer Heimat, ihre Herauslösung aus ihrem gewachsenen Kontext zu rechtfertigen [46]. Sein primär wissenschaftliches, nicht materielles Interesse an Pergamon zeigt sich auch darin, daß er sich erfolgreich dafür einsetzte, das von den Berliner Museen begonnene Unternehmen auf das Deutsche Archäologische Institut zu übertragen. So konnte er die Fortführung der Erforschung von Pergamon sichern (seit 1900) und zugleich der Zerstörung des Grabungsplatzes entgegenwirken.

In seiner Rede *Pro Pergamo* von 1897 hat Conze folgendes ausgeführt: Patriotische Gefühle, wie sie für die Restaurierung der Marienburg in Westpreußen bestimmend gewesen seien, verbänden sich mit Pergamon nicht, und daher stelle sich durchaus die Frage, warum man sich überhaupt dafür interessiere. Die Stadt sei aber Teil «unserer Kulturgeschichte»; denn sie habe dazu beigetragen, daß die griechische Kultur nach Rom vermittelt worden sei, von wo aus sie schließlich Mitteleuropa erreicht habe. Und wie die heutige Welt, so spiegele sich auch die antike in ihren Großstädten [47]. Mir scheint, daß hier drei Motive anklingen,

[45] A. Conze - A. Hauser - G. Niemann, *Archäologische Untersuchungen auf Samothrake,* Wien 1875; A. Conze - A. Hauser - O. Benndorf, *Neue archäologische Untersuchungen auf Samothrake,* Wien 1880.

[46] A. Conze, *Pro Pergamo,* Berlin 1898, S. 28 ff.; A. Conze, in *Altertümer von Pergamon,* 1, Berlin 1912, S. 18. Zum Pergamon-Altar und seiner Entdeckungsgeschichte zuletzt: H.-J. Schalles, *Der Pergamonaltar zwischen Bewertung und Verwertbarkeit,* Frankfurt a.Main 1986.

[47] A. Conze, *Pro Pergamo,* S. 3 ff.

die für die damalige Archäologie charakteristisch sind: 1) Die Beschäftigung mit der Antike gilt nicht mehr als selbstverständlich. 2) Es läßt sich auch nicht mehr hinreichend begründen, warum man sich mit dem Altertum befaßt und welchen Bezug zur Gegenwart die dabei ermittelten Fakten haben; denn der Hinweis auf eine allgemeine und sehr indirekte kulturelle Mittlerfunktion Pergamons wiegt den Verlust der Überzeugung eines Ernst Curtius («Leben von unserem Leben») nicht auf. 3) Man versucht die Antike dadurch besser zu verstehen, daß man analoge Phänomene in der Gegenwart oder in anderen Kulturen aufsucht. Dadurch aber wird – zumindest tendenziell – die historische Dimension verkürzt und die historische Eigenart relativiert.

Seit seiner Monographie über eine vor allem auf der Insel Melos gefundene Gruppe von Vasen [48] war Conze mit der frühgriechischen Keramik vertraut. Er bemühte sich um eine Klassifizierung von Keramikgattungen auf Grund der Herstellungstechnik und der Ornamentik, und so wurde er zum Entdecker der geometrischen Epoche: Es gelang ihm, die erst von ihm so gennante «geometrische» Keramik von der Keramik orientalisierenden Dekors zu unterscheiden, und er erkannte, daß sie eine eigene und ältere Phase der griechischen Kultur repräsentiere. Dreihundert Jahre frühgriechischer Geschichte waren damit archäologisch nachgewiesen. Ebenso bewundernswert wie diese Entdeckung ist Conzes Versuch, eine ungegenständliche künstlerische Ausdrucksweise zu verstehen, die damals, um 1870, dem herrschenden Geschmack widersprach. Er schrieb – wohl etwas verwundert: «Die Linie, welche Schiller im Brief an Körner als unzweifelhaft unschön hinzeichnet, galt da als schön» [49]. Conze hat sich mit Sempers und Riegls Theorien zur Entstehung des geometrischen Ornaments auseinandergesetzt und in der Art vergleichender Kulturgeschichte die Kunst der Naturvölker zur Lösung des Problems herangezogen. Er war mit Gottfried Semper der Auffassung, daß die geometrische Form nicht auf Abstraktion beruhe, sondern Ausdruck eines primären Stilwillens sei. Die Stilanalyse betrachtete

[48] A. CONZE, *Melische Thongefäße,* Leipzig 1862.

[49] A. CONZE, *Zur Geschichte der Anfänge griechischer Kunst,* Wien 1870, aus «Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften», 64, 1870, S. 505 ff. Das Zitat: S. 14 (518). Den Terminus «stile geometrico» prägte Conze zuerst in «Annali dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica» 49, 1877, S. 385 Anm. 1, 389 ff.

er als ein der Textinterpretation gleichrangiges Instrument historischer Erkenntnis: Bereits seine Wiener Antrittsvorlesung von 1869 enthielt die berühmt gewordene Definition, daß die Klassische Archäologie ihren Ort dort habe, wo Klassische Philologie und Kunstwissenschaft sich kreuzten [50]. Vor allem durch die Beobachtung der Herstellungstechnik von Kunstwerken glaubte er möglichst objektive Kriterien für die Stilgeschichte zu gewinnen [51]. Dies aber zeigt, wie sehr die traditionelle Stilbeschreibung, die auf das Wesen des Kunstwerks zielte, ihre Glaubwürdigkeit verloren hatte.

Wenn Conze sich ferner darum bemühte, der geometrischen wie der provinzial-römischen Kunstproduktion gerecht zu werden, und wenn er sich Methoden der vergleichenden Kulturforschung zueigen machte, dann bezeugt er, daß die Ästhetik Winckelmanns und des Klassizismus überwunden und der Historismus von der Auflösung bedroht war.

Reinhard Kekulé, am 6. März 1839 im Darmstadt geboren, studierte in Erlangen, Göttingen und Berlin, wohin er seinem Erlanger archäologischen Lehrer Karl Friederichs gefolgt war [52]. Mit einer philologischen Dissertation wurde er 1861 in Berlin promoviert [53]. Das attraktive Angebot, Erzieher und Reisebegleiter des jungen Herzogs von Malborough zu werden, lehnte er ab; vor allem der Historiker Johann Gustav Droysen hatte ihm geraten, sich

[50] A. CONZE, *Über die Bedeutung der Klassischen Archäologie,* Wien 1869, S. 5. Vgl. C. B. STARK, *Systematik,* S. 1, 3.

[51] Siehe z.B. A. CONZE, *Über das Relief bei den Griechen,* Berlin 1882, aus «Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin», 1882, S. 563 ff.

[52] H. WINNEFELD, in «Jahrbuch der kgl. preußischen Kunstsammlungen», 32, 1911, S. 1 ff.; A. CONZE, in «Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin» 1912, S. 614 ff.; H. SCHRADER, *R. Kekulé von Stradonitz,* in «Biographisches Jahrbuch für die Altertumswissenschaft», begründet von C. BURSIAN, hrsg. von W. KROLL, 35, 1913, S. 1 ff. mit Schriftenverzeichnis. G. RODENWALDT, in «Archäologischer Anzeiger» 1939, S. 333 ff.; E. LANGLOTZ, in *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Philosophie und Altertumswissenschaften,* Bonn 1968, S. 227 ff.; G. BAADER, in *Neue Deutsche Biographie,* 11, Berlin 1977, S. 424 ff.

[53] R. KEKULÉ, *De fabula Meleagra,* Dissertation, Berlin 1861.

allein der Wissenschaft zu widmen. So übernahm er für zwei Jahre die lehrreiche, aber auch mühsame Aufgabe, den fast erblindeten Eduard Gerhard als Amanuensis zu unterstützen. 1863 erhielt er das Reisestipendium des Archäologischen Instituts. Das Stipendium und eine anschließende Tätigkeit am römischen Institut ermöglichten ihm einen insgesamt 5-jährigen Aufenthalt im Süden, hauptsächlich in Rom. Nach Griechenland reiste er in dieser Zeit nur einmal für wenige Monate. In Rom empfing er entscheidende Anregungen durch Heinrich Brunn, den Begründer der modernen archäologischen Stilforschung [54]. Kekulé habilitierte sich 1868 in Bonn. Seine erste Vorlesung hatte vier Hörer, unter ihnen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, mit dem er seitdem in Verbindung blieb [55]. Nach einer kurzen Tätigkeit am Museum nassauischer Altertümer in Wiesbaden kehrte er 1870 als Ordinarius und Nachfolger Otto Jahns an die Bonner Universität zurück. 1889 ging er nach Berlin, wo er der Nachfolger Alexander Conzes in der Leitung der Skulpturensammlung wurde. Diese Berufung erfolgte auf Wunsch Kaiser Wilhelms II., der während seines Studiums in Bonn bei Kekulé Vorlesungen gehört hatte. An der Berliner Universität war Kekulé zunächst Honorarprofessor, doch schon ein Jahr später (1890) wurde ihm das Ordinariat übertragen, das durch den Weggang von Carl Robert nach Halle frei geworden war [56]. Nach dem Tode von Ernst Curtius (1896) erhielt er auch dessen Direktorenamt am Antiquarium, während der Lehrstuhl von Curtius mit einem Klassischen Philologen, mit Wilamowitz besetzt wurde. Kekulé war nun der einzige archäologische Ordinarius an der Universität und leitete zugleich beide Antikenmuseen (Skulpturensammlung und Antiquarium). 1898 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, im Amtsjahr 1901-02 Rektor der Universität und 1905 Vorsitzender der Berliner Archäologischen Gesellschaft. Der Zentraldirektion des Deutschen Archäologischen Instituts gehörte er bereits seit 1874 an. Eine

[54] Zu Brunn: A. FLASCH, *Heinrich von Brunn. Gedächtnisrede,* München 1902; W. AMELUNG, in *Allgemeine Deutsche Biographie,* 55, München-Leipzig 1910, S. 691 ff.; G. VON LÜCKEN, in *Neue Deutsche Biographie,* 2, Berlin 1955, S. 446 f.

[55] Dazu zuletzt: W.M. CALDER, in «Studi italiani di filologia classica», III s, II, 1984, fasc. 1, S. 116 ff.

[56] Die näheren Umstände des Weggangs Roberts aus Berlin verdienen eine detaillierte Untersuchung. Andeutungen bei G. KARO, in *Carl Robert zum Gedaechtnis,* hrsg. von G. KARO, Halle 1922, S. 70 f.; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen 1848-1914,* Leipzig 1928², S. 179.

vergleichbare Fülle von Ämtern hatte Curtius in seiner Person vereint, und wie bei diesem so dürfte auch bei Kekulé die gute Verbindung zum Monarchen daran nicht unbeteiligt gewesen sein. Mit Genehmigung Wilhelms II. nahm Kekulé 1895 den außer Gebrauch gekommenen Adelstitel seiner aus Böhmen stammenden Familie wieder an. Den 70-jährigen Kekulé von Stradonitz ehrte der Kaiser durch eine Einladung in sein Schloß auf Korfu (1909). Zwei Jahre später starb Kekulé am 22. März 1911 in Berlin.

Reinhard Kekulé stand mehr als Curtius und Conze in einer direkten Traditionsverbindung zu Winckelmann: Er hat in jungen Jahren wesentliche Eindrücke in Rom empfangen, und sein bevorzugtes Forschungsgebiet war die antike Skulptur. Obwohl ein guter Philologe, betrachtete er sich in erster Linie als Kunstwissenschaftler [57]. Im Museum lag ihm vor allem die Interpretation der Sammlungsgegenstände am Herzen und natürlich die Bekanntgabe der von ihm mit guten Blick erworbenen Stücke. Die während seiner Direktorenzeit von den Berliner Museen veranstalteten Ausgrabungen in Magnesia (1891-93), Priene (1895-99), Milet (seit 1899), Didyma (seit 1905) und Samos (seit 1910) förderte er, doch hat er sich nicht direkt an ihnen beteiligt. Wie für die Museumsverwaltung, so hatte er auch für die Grabung vorzügliche Mitarbeiter, unter denen Theodor Wiegand hervorzuheben ist [58]. Kekulé hat ein Denkmäler-Corpus, *Die antiken Terracotten,* herausgegeben und den Band über *Die Terracotten von Sicilien* (1884) selbst verfaßt, aber seine Stärke lag in kürzeren Abhandlungen, in denen ausgehend von einem einzelnen Werk Zusammenhänge aufgezeigt und grundsätzliche Fragen erörtet werden.

Ein Beispiel hierfür ist die 1870 publizierte Schrift *Die Gruppe des Künstlers Menelaos in Villa Ludovisi* mit dem bezeichnenden Untertitel *Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Kunst.* Kekulé hat hier erstmals die Eigenart der retrospektiven Schöp-

[57] Neuere Würdigungen des Kunstwissenschaftlers Kekulé: W. SCHIERING, *Reinhard Kekulé von Stradonitz als Interpret griechischer Plastik,* in «Jahrbuch der Berliner Museen», 21, 1979, S. 5 ff.; W. GEOMINY, *Reinhard Kekulé als Direktor des Akademischen Kunstmuseums in Bonn (1870-1889),* in «Bonner Universitätsblätter», 1985, S. 15 ff.

[58] Zu Wiegand: C. WATZINGER, *Theodor Wiegand. Ein deutscher Archäologe 1864-1936,* München 1944; *Auf den Spuren der Antike. Theodor Wiegand, ein deutscher Archäologe,* Ausstellungskatalog Bendorf/Rhein 1985.

fungen aus der Schule des im 1. Jh. v. Chr. tätigen Bildhauers Pasiteles kunstgeschichtlich bestimmt. Er beschrieb den zwiespältigen Charakter dieser Statuen, die sich an ältere Werke – mit Vorliebe solche des Strengen Stils des 5. Jhs. v. Chr. – anlehnen, in veristischen Details aber über sie hinausgehen und insgesamt eine raffinierte 'spätzeitliche' Eleganz aufweisen. Diese Erkenntnisse beruhen auf einer subtilen Beobachtung der gestalteten Form, einer impressionistisch zu nennenden Sensibilität für plastische und malerische Akzente auf der Oberfläche eines Bildwerks. Man versteht, daß Kekulé als einer der ersten berücksichtigte, wie sehr die Art der Beleuchtung die Wirkung einer Statue auf den Betrachter bestimmt. Wegen der unnachahmlichen Qualität ihrer Oberflächenbearbeitung hat Kekulé griechische Originale auch guten römischen Kopien vorgezogen, und daher war sein Haupteinwand gegen Adolf Furtwänglers Buch *Meisterwerke der griechischen Plastik,* daß Furtwängler die Bedeutung der Originale unterschätzt und die römischen 'Kopien' zu unkritisch behandelt habe [59].

Die Formveränderungen in der Plastik zwischen dem 5. und dem 4. Jh. v. Chr. führte Kekulé auf die zunehmende Verwendung 'malerischer' Gestaltungsmittel zurück [60]. In seiner Abhandlung *Über den Kopf des praxitelischen Hermes* (1881) stellte er diesen Wandel am Beispiel von Männerköpfen als eine auch typologische Entwicklung dar, die er in Form eines Stammbaumes sogar graphisch anschaulich machte. Damit unternahm er offenbar den Versuch, Stilforschung in gleichsam naturwissenschaftlicher Weise zu objektivieren [61]. Wir treffen hier zugleich auf ein weiteres wichtiges Interpretationsprinzip Kekulés: Er sah das einzelne Werk nicht nur als individuelle Schöpfung, sondern vor allem auch als Teil einer überindividuellen bildlichen Tradition, die

[59] R. KEKULÉ, *Rezension von Adolf Furtwängler, «Meisterwerke der griechischen Plastik»,* in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1895, S. 625 ff.

[60] R. KEKULÉ, *Die Gruppe des Künstlers Menelaos in Villa Ludovisi,* Leipzig 1870, S. 34 f.

[61] Kekulés Schüler August Kalkmann hat daran angeknüpft und in seiner Schrift *Die Proportionen des Gesichts in der griechischen Kunst* (53. Winckelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin, Berlin 1893) in langen Tabellen die Stilentwicklung nachmeßbar zu machen versucht. Kekulé hat sich in seinem Nachruf auf Kalkmann davon etwas distanziert: «Archäologischer Anzeiger», 1905, S. 32 f.

gegenüber der literarischen Überlieferung relativ selbständig ist. Die Abhandlung *Über die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst* (1877) demonstriert das an einem besonders schwierigen, ja brisanten Fall: Das griechische Götterbild war für Winckelmann und den Klassizismus die höchste Leistung der antiken Kunst; in ihm fand man die Idee der Schönheit am reinsten verkörpert. Kekulé hat diese Meinung im Grundsatz geteilt, sah sich aber genötigt, sie mit zeitgemäßen Argumenten neu zu begründen. Er kehrte die Argumentation Winckelmanns um: Am Anfang steht nicht die fertige Idee, der man sich möglichst anzunähern trachtet, sondern der Wille, den Gott und sein spezifisches Wesen in Menschenform darzustellen. Das wird zunächst nur unvollkommen erreicht, doch schreitet die Kunst in der Fähigkeit der Naturnachahmung stufenweise weiter, wobei die vorangegangenen Stadien der Entwicklung in den folgenden bewahrt und zugleich überwunden werden. Das Ideal ist also das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses, der gesetzmäßig verläuft – Kekulé verweist ausdrücklich auf Darwin [62]. Er beruft sich ferner auf die Praxis zeitgenössischer Künstler, um die große Bedeutung der Naturwahrheit für die endgültige Ausbildung des Götterideals zu erläutern: Allein aus dem Leben selbst könne das Kunstwerk Leben gewinnen, und daher hätten auch die Griechen das Ideal schließlich als ein Individuum erscheinen lassen [63]. Der Kategorie der Naturwahrheit hat Kekulé sich oft bedient; sie hatte in der Epoche des Naturalismus die Begriffe der normativen Ästhetik abgelöst. In diesen Zusammenhang passen auch die Theorien Gottfried Sempers, denen Kekulé sich anschloß, als er *Form und Ornament der ältesten griechischen und vorgriechischen Vasen* von geflochtenen Körben ableitete, wie sie aus den Kulturen der sogenannten Naturvölker erhalten sind [64].

Dem Bemühen, Ideal und Natur miteinander zu versöhnen, entspricht der Versuch, den immer größer werdenden Zwiespalt zwischen ästhetischer und historischer Interpretation von Kunstwerken zu überbrücken. Kekulé unternahm ihn in seiner Rektoratsrede von 1901 *Die Vorstellungen von griechischer Kunst*

[62] R. KEKULÉ, *Über die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst,* Stuttgart 1877, S. 28.

[63] *Ibidem,* S. 17 f.

[64] R. KEKULÉ, in «Archäologischer Anzeiger», 1980, S. 106 f.

und ihre Wandlung im neunzehnten Jahrhundert. Ausgangspunkt ist für ihn die Tatsache, daß die zugleich ästhetische und historische Betrachtungsweise Winckelmanns ihre Gültigkeit verloren habe und daß alle Kriterien einer wertenden Interpretation zeitbedingt seien. Die Kunst jeder Epoche habe ihre eigenen Qualitäten, und welches Werk oder welche Epoche man gleichwohl bevorzuge, hänge allein von der individuellen Wahl oder dem zeittypischen Standort des Urteilenden ab. Neben der Überzeugung aber, daß alles relativ sei, steht die fast verzweifelte Anstrengung, dennoch Wertmaßstäbe zu finden:

«Wir bemühen uns, diese einzelnen Leistungen in ihrem Werte zu beurteilen. Denn gute und schlechte Bildhauer hat es jederzeit gegeben... Die Höhen bleiben und werden als solche immer erkannt und empfunden werden... Indem wir historisch verfahren und uns bemühen, jedes einzelne Kunstwerk ohne vorgefasste ästhetische Theorie aus sich selbst und aus den Bedingungen, unter denen es entstanden ist, zu erklären und zu verstehen, verschliessen wir uns mit nichten seiner künstlerischen Wirkung. Sie zu empfinden, ist nicht jedem und nicht jedem in gleicher Weise gegeben... Durch die geschichtliche Auffassung der Kunst wird der ästhetischen Betrachtung der Weg nicht verschlossen... Liebe und Hass lassen sich nicht verbieten, aber wir sollen geschichtliche Gerechtigkeit üben...». [65]

Diese Zitate belegen, daß der Zwiespalt zwischen ästhetischer und historischer Interpretation nicht mit Argumenten, sondern nur noch mit Appellen überbrückt werden kann: Appelle an das Qualitätsgefühl und an das (nicht jedem gegebene) künstlerische Empfinden, verbunden mit dem Sinn für historische Gerechtigkeit, ja – wie es am Schluß der Rede heißt – «der Pflicht der reinsten historischen Erforschung» [66]. Letzte Instanz für das Kunsturteil ist also das Subjekt – man kann hier an die damals moderne Einfühlungsästhetik erinnern. Der sich wertfrei dünkende Positivismus überläßt die Frage nach dem Sinn von Kunst und Wissenschaft dem subjektiven Empfinden, welches nun umso ungehinderter Werturteile verkünden kann.

Es ist kein Zufall, daß Kekulé für eklektische Werke der spätgriechischen Kunst, für die zwiespältige römische Idealplastik und für die Macht der bildlichen Tradition ein so gut entwickeltes Sensorium hatte, welches ihn zu Erkenntnissen führte, die von der Forschung erst in unseren Jahren eingeholt wurden. Er selbst war

[65] R. Kekulé von Stradonitz, *Die Vorstellungen von griechischer Kunst und ihre Wandlung im neunzehnten Jahrhundert,* Berlin 1901, S. 21, 22, 25 f., 26.

[66] *Ibidem,* S. 30.

ein Kunstwissenschaftler des Fin de siècle: Alles erschien möglich, und alles erschien nur relativ gültig, der Klassizismus hatte seine Kraft verloren, die Fahne der Kunst wurde nur noch um der Kunst willen aufrecht erhalten.

Als Curtius von «Leben von unserem Leben» sprach, meinte er etwas Objektives, Kekulé aber wußte, daß gerade die wichtigsten Überzeugungen auf subjektiven Urteilen beruhen. Dasselbe wußte Wilamowitz, der an Kekulés Grab über ihn sagte:

«Da war denn das Beste was er seinen Schüler gegeben hat, daß wir neben allem historischen Wissen die ewige Schönheit, die Offenbarung in der Kunst fühlten und nimmer vergaßen, daß er uns das, was uns zunächst nur Bildungselement sein sollte, zum Lebenselement machte» [67].

Wir blicken zurück: Curtius, Conze und Kekulé erlebten das Zerbrechen der auf Winckelmann zurückgehenden und auch der 'romantischen' Konzeption von Altertumswissenschaft. Sie erlebten, daß die Position der Antike im Kanon der allgemeinen Bildung nicht unbestritten blieb [68]. Den Wandel des Historismus zum Positivismus haben sie mehr oder minder bewußt mitvollzogen. Als sie aktive Forscher waren, übernahmen die so erfolgreichen Naturwissenschaften eine auch die Geisteswissenschaften beeinflussende Führungsrolle. Im Bereich der Bildenden Kunst signalisierten etwa gleichzeitig der Naturalismus und der Impressionismus eine Veränderung der Sehweise und eine Erweiterung der ästhetischen Erfahrung. In der Archäologie stellten damals die großen Grabungen nicht nur neue Aufgaben, sondern sie schufen auch eine neue allgemeine Situation: Sie förderten die Aufteilung und Hierarchisierung der wissenschaftlichen Arbeit, und sie begünstigten einen gewissen Materialfetischismus, der den Bestrebungen des Positivismus entgegenkam [69]. Da die Ausgrabungen

[67] Wilamowitz zitiert bei H. SCHRADER, *R. Kekulé von Stradonitz,* S. 14.

[68] R. KEKULÉ, *Götterideale,* S. 2 erwähnt die «feindlichen Geister, die uns von der lebendigen Kenntniss des classischen Altertums hinweg zu drängen und damit unserer Nation das Verständnis ihrer größten Dichter zu verschliessen drohen».

[69] Nicht nur die Ausgrabungen berücksichtigt die das gesamte 19. Jh. umfassende Übersicht von A. MICHAELIS, *Ein Jahrhundert kunstarchäologischer Entdeckungen,* Leipzig 1908^2. Eine Liste der größeren Grabungsunternehmungen findet sich bei Th. WIEGAND, in *Handbuch der Archäologie,* hrsg. von W. OTTO, 1, München 1939, S. 88 ff.

kostspielige staatliche Prestigeunternehmungen waren, blieb es nicht aus, daß das öffentliche Interesse an der Archäologie wuchs und daß man von den Archäologen ein Eingehen auf die Wünsche von Geldgebern und Öffentlichkeit erwartete, was sie im Interesse ihrer Forschungsmöglichkeiten nicht verweigerten.

Die drei hier betrachteten Archäologen reagierten in jeweils spezifischer Weise auf die neuen Rahmenbedingungen ihrer Arbeit: Curtius konnte sein Konzept einer griechischen Kulturgeschichte äußerlich unbeschädigt beibehalten; Conze bemühte sich darum, die Archäologie zu einer selbständigen und modernen historischen Disziplin zu machen; Kekulé versuchte, den kunstwissenschaftlichen Ansatz Winckelmanns neu zu begründen. Alle drei gaben die ererbte Überzeugung von der besonderen Bedeutung des klassischen Altertums nicht preis, aber sie vertrauten – im Unterschied zu Winckelmann – offenbar nicht mehr darauf, daß die Antike ein kritischer Maßstab der eigenen Zeit sein könne. Man hatte ein Ideal übernommen, das die lebendige Verbindung zur Geschichte und zur Gegenwart verloren hatte und dadurch erstarrt war. Da man nicht in der Lage war, es in neuer Weise zu beleben oder eine ganz andere innere Konzeption von Altertumswissenschaft an seine Stelle zu setzen, traten in der täglichen Arbeit Ideal und Wirklichkeit, in der Forschungsmethode Norm und Historie immer weiter auseinander.

Der Zwiespalt wurde im Subjekt überbrückt durch wissenschaftliche wie politische Anpassung. Darüber hinaus haben die drei Gelehrten sich auf eigene Art aus dem Dilemma zu befreien versucht: Curtius durch Harmonisierung der Gegensätze, Conze durch Organisation, Kekulé durch den Appell an Qualitätsgefühl und künstlerisches Empfinden.

Das wissenschaftliche Werk Adolf Furtwänglers, insbesondere seine 1893 erschienenen *Meisterwerke der griechischen Plastik* markiert – von heute aus gesehen – den Übergang zu einer neuen Entwicklung: Ausgehend von einer Materialkenntnis, die den höchsten Ansprüchen des Positivismus genügte, lenkte hier ein überragender Archäologe die Aufmerksamkeit wieder auf die 'klassischen' Leistungen der griechischen Kunst. Furtwänglers

harte Kritik der Forschung und sein Vertrauen auf das eigene Urteil haben zur Überwindung des Positivismus beigetragen [70].

In seiner zur Feier des Jahrhundertwechsels am 13. Januar 1900 in der Berliner Universität gehaltenen Rede konnte Wilamowitz sich freilich noch uneingeschränkt zu dem Optimismus der damaligen positivistisch geprägten Wissenschaft bekennen [71]. Erst das Erlebnis des Weltkrieges ließ die innere Krise offen ausbrechen und deutlich sichtbar werden; denn nun erfolgte auch der äußere Zusammenbruch der Lebensverhältnisse, unter denen die Wissenschaft des 19. Jhs. sich entwickelt hatte. Arnold von Salis bezog sich ausdrücklich auf den Weltkrieg und seine Folgen, als er 1919 im Vorwort zu seinem Buch *Die Kunst der Griechen* schrieb:

«Das Schicksal hat uns den Spaten aus der Hand geschlagen, und es wird geraume Zeit dauern, bis die Bodenforschung im früheren großzügigen Maßstab wieder aufgenommen werden kann. Die unfreiwillige Pause... wird nicht nur mit Kärrnerarbeit auszufüllen sein, die Stunde der Sammlung und Sichtung ist gekommen. Das Studium der antiken Kunst war ohnehin in Gefahr, in allzu materielle Bahnen gedrängt zu werden; über dem Ausgraben, dem Katalogisieren und den kostspieligen Denkmälerpublikationen kam das innerliche Verarbeiten des aufgehäuften Stoffes fast zu kurz... etwas weniger Steine, Scherben, Schutt, und dafür mehr Nachdenken und begriffliche Definition: das sind die Wünsche und Forderungen der Gegenwart...» [72].

Die Zeit war gekommen, die Aufgabe des Altertumswissenschaftlers grundsätzlich zu überdenken. Ein Ergebnis war der vor allem von Werner Jaeger konzipierte 'Dritte Humanismus' [73]: Er machte den Normbegriff wieder aktuell, belebte die Klassik-Diskussion und propagierte damit eine Rückkehr zu Winckelmann. An Winckelmann und an die Dichter der deutschen Klassik erinnerte (ohne die Namen zu nennen) Ernst Buschor in seinem 1932 verfaßten Handbuchbeitrag *Begriff und Methode der Archäologie,*

70 Zu Furtwängler: W.-H. SCHUCHHARDT, *Adolf Furtwängler,* Freiburg/Br. 1956; H. SICHTERMANN, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale,* III, Roma 1960, S. 751 f.; G. LIPPOLD, in *Neue Deutsche Biographie,* 5, Berlin 1961, S. 738 ff. Weitere Literatur bei: H. und P. ZAZOFF, *Gemmensammler und Gemmenforscher,* München 1983, S. 203 Anm. 32.

71 U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Neujahr 1900,* Berlin 1900.

72 A. VON SALIS, *Die Kunst der Griechen,* Leipzig 1919, Vorwort.

73 Vgl. W. SCHADEWALDT, *Gedenkrede auf Werner Jaeger,* Berlin 1963.

um abschließend eine strikt anti-historistische Position zu beziehen [74]:

«So ist die Klassische Archäologie nicht nur eine historische Disziplin, sie kann teilhaben an der noch größeren Aufgabe: die Geschichte zu überwinden».

[74] E. BUSCHOR, in *Handbuch der Archäologie,* 1, S. 10, wieder abgedruckt in *Allgemeine Grundlagen der Archäologie (Handbuch der Archäologie),* hrsg. von U. HAUSMANN, München 1969, S. 10.

Vom Despoten zum Kaiser.
Zum deutschen Augustusbild im 19. Jahrhundert

von *Ines Stahlmann*

Überblickt man die Principatforschung seit Ende des Zweiten Weltkriegs, so kann als ihre vorherrschende Tendenz herausgestellt werden, daß sie die monistische Konzeption vom «Kaiser Augustus» zu korrigieren bemüht ist, also jene Vorstellung, nach der Augustus eigenmächtig und frei in seinen Entscheidungen den Principat ganz nach seinen Plänen gestaltete. Eine derartige personalisierende Perspektive vernachlässigt das historische Bedingungsgefüge politischer Kräfte, in das der Princeps eingebunden war. Die 'Gipsfigur' des «Kaiser Augustus», wie Walter Schmitthenner eine solche Vorstellung einmal bezeichnet hat [1], ist freilich noch gar nicht sehr alt: Errichtet wurde dieses Denkmal erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts; dessen Anfang zeigte noch ein gänzlich anderes Bild.

Die verschiedenen Phasen des Wandlungsprozesses, in dessen Verlauf sich die Vorzeichen des deutschen Principatsverständnisses in ihr Gegenteil verkehrten, werden im folgenden skizziert. Dabei lassen sich drei einander ablösende Phasen eines unterschiedlichen Umgangs mit jenem Herrscher feststellen, der die *res publica* Roms in eine Monarchie überführte: erstens ein moralisch begründetes Augustus-Verdikt, zweitens ein politisch motiviertes caesaristisches Principatsverständnis und schließlich drittens die wilhelminische Kaiser-Augustus-Verklärung.

Die folgenden Darlegungen führen einen Aspekt meiner Dissertation *Imperator Caesar Augustus. Studien zum Principatsverständnis in der deutschen Altertumswissenschaft* (Diss. Marburg 1986) aus. Die Arbeit erscheint Darmstadt 1988.

[1] So W. SCHMITTHENNER, Rezension, «Gnomon», 37, 1965, S. 154 f. – Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser anachronistischen Vorstellung auch bei K. CHRIST, *Die Dialektik des augusteischen Principats*, in K. CHRIST, *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, III, Darmstadt 1982, S. 253-263.

I.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts war das Urteil über den Princeps Augustus noch ganz von der Aufklärung, das heißt von einer moralischen Bewertungsweise geprägt. Demonstrativ hatten die Aufklärer damit die Konsequenzen aus der Vereinnahmung des Augustus für die Sache des Absolutismus gezogen. Die Fürsprecher dieses Herrschaftssystems hatten den Vergleich des augusteischen Zeitalters mit demjenigen Ludwigs XIV. zum Topos werden lassen und damit in der langen Tradition christlicher Augustusverehrung den Princeps zum Sinnbild starker persönlicher, mithin absoluter Macht erhoben. Dementgegen entwickelte die antiabsolutistische Kritik angesichts ihrer politischen Ohnmacht ein bürgerliches Tugendsystem, an dessen moralischen Kategorien die Herrscherpersönlichkeiten aller Zeiten beurteilt wurden [2]. Montesquieu, Voltaire und Gibbon sprachen rigide Verdikte über den Princeps aus: Er war ihnen das Beispiel eines despotischen, hinterlistigen und grausamen Tyrannen, der die Römer in die Knechtschaft geführt hatte.

In der deutschen Aufklärungsliteratur war die Stimme Ch.M. Wielands (1733-1813) die radikalste. Anläßlich seiner Übersetzung von Horaz-Briefen äußerte er sich 1782 abschätzig über den Princeps, wobei es ihm vor allem um die rätselhafte Charakterwandlung ging, durch die der «feigherzige, undankbare, treulose, kaltblütiggrausame junge Bösewicht» später unter dem Namen 'Augustus' zu «eine(m) guten Fürsten, eine(m) allgemeine(n) Vater, eine(m) wohltätigen Genius» wurde [3]. Dieses Rätsel konnte Wieland nur lösen, indem er Augustus zum heuchlerischen Schauspieler erklärte:

[2] P.Ch. LEVESQUE, *Kritische Geschichte der Römischen Republik,* 3 Bde. Übersetzt von Ch. F.F. Braun, Zeitz 1809-1810, hier: I, S. XXIV: «Die Kritik, die sich mit Untersuchung der Thatsachen in Rücksicht ihrer Unrichtigkeit, Ungewisheit oder Glaubwürdigkeit beschäftigt, ist nicht hinreichend für den Geschichtsschreiber: es gibt noch eine andere, die ihm nicht weniger nothwendig ist, und die ich die moralische Kritik nennen will. Vermittelst ihrer beurtheilt er den moralischen Karakter der Thaten und Menschen, und ein Schriftsteller, der die römische Geschichte zu behandeln unternimmt, muß sie sehr oft anwenden».

[3] Chr. M. WIELAND, *Ueber den Charakter des Augustus,* in Chr. M. WIELAND, *Wielands Übersetzungen,* IV, hrsg. von P. STACHEL, Berlin 1913 (Wielands gesammelte Schriften. II. Übersetzungen, 4), S. 223-250, hier S. 223.

«Augustus spielte also, seine ganze glorwürdige Regierung durch, nur Komödie mit den albernen Römern. Er war nur Komödiant, wenn er sich die unbeschränkte Herrschaft, die er schon besaß und nie im Ernst abzutreten Lust hatte, stückweise und nach und nach unter allen möglichen legalen Titeln vom Senat und Volk aufzwingen ließ; er war Komödiant, wenn er die Mäßigung eines Privatmanns affectirte, und doch erlaubte, daß ihm Altäre gebaut und Tempel gewidmet wurden; Komödiant, wenn er einen bis auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten ausgedehnten Respect gegen die alten Gesetze und Formen spielte, denen er doch alle Augenblick mit Gewandtheit zu entschlüpfen wußte» [4].

Die Notwendigkeit, diese Rolle zu spielen, sah Wieland in jenen grausamen Anfängen der Triumviratszeit begründet, in denen sich Augustus alle Sympathien verspielt hatte. Seine «natürliche Furchtsamkeit» [5] nötigte ihn zu einem Rollenwechsel:

«Die Schrecknisse des allgemeinen Hasses, dessen er sich würdig fühlte, zwangen ihm den Wunsch ab, Liebe zu verdienen, und das Verlangen nach seiner eigenen Sicherheit wurde die Sicherheit des Staats» [6].

Auch wenn Wieland nicht zur engeren Zunft der Geschichtswissenschaftler zu zählen ist, so hat es doch seine Berechtigung, ihn hier zu nennen, weil sein Augustus-Verdikt über einen der großen Historiker des frühen 19. Jahrhunderts eine weitreichende Wirkung erzielt hat. Deutlich trägt nämlich B.G. Niebuhrs (1776-1831) Augustusbild die dunklen Züge der Wielandschen Beurteilung:

«Alles war eine große Rolle, die er mit großer Besonnenheit und Überlegung anlegte, mit großer Geschicklichkeit ausführte. Verstellung ware seine ausgezeichnetste Geisteskraft» [7].

Selbst wenn Niebuhr eher als Wieland bereit war, die politischen Leistungen des Princeps zu würdigen, etwa wenn er durchaus anerkennende Worte für die augusteischen Verwaltungsmaßnahmen in Rom [8] und den Provinzen [9] fand oder wenn er ihm

[4] *Ibidem,* S. 224 f.

[5] *Ibidem;* S. 225.

[6] *Ibidem,* S. 226.

[7] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über Römische Geschichte,* hrsg. von M. ISLER, III, Berlin 1848, S. 86; vgl. Niebuhrs positive Bemerkungen über Wielands Kommentar zu den Briefen des Horaz, *ibidem,* S. 134.

[8] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Länder- und Völkerkunde an der Universität zu Bonn gehalten,* hrsg. von M. ISLER, Berlin 1851, S. 363.

[9] *Ibidem,* S. 327 f.

«unendliche Schlauheit» [10] zusprach, so belegte er «Geist und Talent» des Augustus mit der moralischen Kategorie der Niedrigkeit [11]. Freilich war dies nach Niebuhrs Meinung die Signatur der spätrepublikanischen Epoche insgesamt [12], so daß die Römer mit Augustus nur den Herrscher bekamen, den sie verdienten [13]. Es reizte ihn daher eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Epoche sowie mit der römischen Kaiserzeit wenig. In der Entwicklung der *res publica* zum Principat sah Niebuhr lediglich «das Ende eines durchgeführten Lebens» [14] und die Geschichte der Kaiserzeit war ihm «als National- und politische Geschichte... traurig und unerfreulich» [15].

Bekanntlich führte ihn sein von der damaligen Agrarfrage geprägtes Interesse in die frührömische Zeit, deren 'gesunde' Bauerngemeinde er ebenso wie Savigny, Schwegler und Nietzsche zum Vorbild erhob. Sie wurde dies auch deswegen, weil deren Ständekämpfe nie den Rahmen der Legalität gesprengt hatten und deshalb der französischen Revolution mit ihren blutigen Ausschreitungen gegenübergestellt werden konnte. Diese Zusammenhänge hat Z. Yavetz in seinem 1976 erschienenen Aufsatz mit dem Titel *Why Rome?* überzeugend dargelegt [16].

[10] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über römische Alterthümer,* hrsg. von M. ISLER, Berlin 1858, S. 217.

[11] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Länder- und Völkerkunde,* S. 620. Bezeichnend auch folgende Bemerkung: «Er ist so schön, daß ich deßhalb mir beinahe seine Büste angeschafft hätte, allein seine Persönlichkeit hielt mich davon zurück». (B.G. NIEBUHR, *Vorträge über Römische Geschichte,* III, S. 141).

[12] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Länder- und Völkerkunde,* S. 620: «Seine Zeit war moralisch schlecht: das liegt aber an der Zeit die vorhergegangen war, so wie die Gräuel der französischen Revolution von denen verschuldet sind, welche die Gewalt hatten, ehe sie ausbrach... Aber das Ganze war faul und aufgelöst. Eben so war die Zeit des Augustus schlecht, weil sie aus einer schlechten aufgelösten Zeit hervorging». Vgl. auch B.G. NIEBUHR, *Vorträge über römische Alterthümer,* S. 317.

[13] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über alte Länder- und Völkerkunde,* S. 364: «... so schrecklich seine Regierung war, so war doch für die Römer kein anderer Ausweg».

[14] B.G. NIEBUHR, *Vorträge über Römische Geschichte,* III, S. 162.

[15] *Ibidem,* S. 163.

[16] Z. YAVETZ, *Why Rome? Zeitgeist and Ancient Historians in Early 19th Century Germany,* in «American Journal of Philology», 97, 1976, S. 276-296.

Das Desinteresse an der römischen Kaiserzeit, zu dem sich Niebuhr ausdrücklich bekannte, und das gleich doppelt durch das aufklärerische Verdikt über Augustus und die neue Hinwendung zur frührömischen Zeit begründet war, wirkte nicht zuletzt durch sein Beispiel fort [17]. So werden im folgenden Namen fallen, die heute weitgehend vergessen sind, sie prägten gleichwohl das Augustusbild zwischen Niebuhr und Mommsen.

Zwischen 1813 und 1818 veröffentlichte Karl von Rotteck (1775-1840), Zeitgenosse Niebuhrs und führender Kopf des süddeutschen Liberalismus, erstmals seine später in 25 Auflagen überaus weitverbreitete *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Zeiten* [18]. Der Universalgeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts verwandt, war die historische Darstellung aus der Feder des engagierten Kämpfers für Pressefreiheit und Aufhebung der Fronden von einem idealistisch-moralischen Impuls bestimmt. In seinem Abschnitt über den «Nuzen der Geschichte» gab Rotteck seiner Auffassung Ausdruck, daß die Geschichte «aus einem trockenen Moralsystem ein lebendiges Gemälde handelnder Personen» mache [19]. Vor allem aber wecke die Geschichte zwei der wichtigsten Tugenden, nämlich die «Liebe des Vaterlandes und der Freiheit» [20].

Was nun die römische Antike betraf, so endete wie für Niebuhr auch für Rotteck

«das hohe Interesse der römischen Geschichte... mit der Schlacht bei Philippi. Durch den Sturz der Freiheit war der Zweck des Triumvirats erreicht. Was blieb noch übrig, als daß die Räuber über der Theilung der Beute zerfielen, und Einer allein sie davon trug? – Aber welcher auch siegte, das Resultat war dasselbe –

[17] Vgl. schon E. HERZOG, *Geschichte und System der Römischen Staatsverfassung*, II, Leipzig 1887, S. VII f.: «Allein am Ende des vorigen Jahrhunderts geschah es, daß das Interesse für die Kaiserzeit hinter dem an der Republik zurücktrat, ... Zuerst waren es wohl die Tendenzen der Revolutionszeit gewesen, welche die Anschauungen des großen Publikums bestimmten, später aber hat Niebuhrs eigene Thätigkeit für die ältere Zeit eingewirkt, das Interesse dieser vor allem zuzuwenden».

[18] K. VON ROTTECK, *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntniß bis auf unsere Zeiten. Für denkende Geschichtsfreunde*, 9 Bde., Freiburg 1832-1833[8] (zuerst: 6 Bde. 1813-1818; zuletzt: 11 Bde. 1866-1867).

[19] *Ibidem*, I, S. 51.

[20] *Ibidem*.

unumschränkte Herrschaft eines Einzigen»[21].

Das nachfolgende autokratische Herrschaftssystem behandelte er als «zwar traurige(s), aber lehrreiche(s) System der römischen Tyrannei», die «nach den Grundsäzen der herrischen, nicht nach jenen der bürgerlichen Gewalt geführt» werde[22]. Darin liege «freilich das Wesen einer jeden Despotie»[23]. War damit die römische Kaiserzeit generell abgeurteilt, so hob er wie Wieland und Niebuhr an der augusteischen Politik im Besonderen die heuchlerische Verstellung hervor[24]. Indessen wird aus Rottecks Urteil über die vorangegangene römische Entwicklung deutlich, daß er die republikanische Epoche Roms ebenfalls ablehnte: Sie war in seinen Augen geradezu die despotische Herrschaft eines ganzen Volkes[25]. Gleichermaßen gegen die Tyrannei des Einen wie die des Volkes grenzte Rotteck sein politisches Ideal ab: die konstitutionelle Monarchie[26].

Die hier für die erste Phase des moralischen Augustusverdikts exemplarisch betrachteten Principatdarstellungen von Wieland, Niebuhr und Rotteck zeichnen sich gemeinsam dadurch aus, daß sie erstens die römische Kaiserzeit als Despotie eindeutig ablehnen, daß sie zweitens den augusteischen Principat als frühe Erscheinungsform dieses römischen Despotismus einordnen, und daß sie drittens Augustus wegen seiner moralischen Verwerflichkeit verurteilen, da sie seine Politik als heuchlerisch empfanden.

[21] *Ibidem,* II, S. 261.

[22] *Ibidem,* II, S. 294.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem,* III, S. 28 f.: «... künstlicher als durch Octavian wurde nie ein Volk um die Freiheit betrogen.... Nachdem er dem Senat durch Ausstoßung der verächtlichsten Glieder einige Würde wiedergegeben, ... äffte er ihn und das Volk durch die Erklärung, daß er die höchste Gewalt, die er nur nothgedrungen zur Rettung des Staates übernommen, jetzt wieder in den Schooß der republikanischen Autoritäten niederzulegen gedenke. Der Senat sollte noch betteln um das Joch, das ihm bereitet war – und tat es; ... Von der ersten Erscheinung Octavians auf dem Welttheater bis zum späten Hintritt war sein Thun und Reden eine einstudirte Rolle».

[25] *Ibidem,* II, S. 294.

[26] Vgl. dazu die einschlägigen von von Rotteck verfaßten Artikel in *Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften,* hrsg. von C. von Rotteck - C. Welcker, s.v. *Monarchie* (Bd. 10), *Constitution* (Bd. 3).

In den Vordergrund schob sich nun neben das in Hinblick auf Augustus vor allem moralisch argumentierende Verdikt vermehrt auch eine vorrangig politische Auseinandersetzung mit dem Principat, die etwa seit Beginn des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts vorherrschend wurde und es bis gegen dessen Ende blieb. Sie war freilich diesem Herrschaftssystem ebenfalls nicht günstig gesonnen.

II.

Das politische Klima in den deutschen Territorien war, so läßt es sich wohl in aller Kürze auf einen Nenner bringen, durch folgende Faktoren bestimmt: durch Ablehnung unumschränkter absolutistischer Willkürherrschaft einerseits und durch Angst vor revolutionärer Anarchie andererseits. Das Abwehrmittel gegen diese beiden Extreme sah man in dem dualistischen Herrschaftssystem der konstitutionellen Monarchie, d.h. also in der «rechtlich fixierte(n)..., wenngleich möglicherweise nur partielle(n) Bindung des Inhabers oder Repräsentanten der Souveränität an den Willen einer gewählten Körperschaft...» [27]. Neben diesem Konstitutionalismus war die politische Welt durch einen ausgeprägten Nationalismus bestimmt, der, geschürt durch napoleonische Fremdherrschaft und Metternichsche Restauration, den Wunsch nach einer Einigung der deutschen Länder um so mehr evozierte.

Es ist für den hier verfolgten Zusammenhang wichtig, sich klarzumachen, daß Vertreter der verschiedensten, eben auch der fortschrittlichen politischen Parteiungen die Realisierung dieser Ziele von der großen Einzelpersönlichkeit erwarteten [28]. Vom 'starken Mann' erhofften viele die Fähigkeit, die verkrusteten Strukturen im handlungsunfähigen Deutschen Bund aufzubrechen

[27] E. NOLTE, *Deutscher Scheinkonstitutionalismus?*, in «Historische Zeitschrift», 228, 1979, S. 529-550, hier: S. 538. Vgl. auch die Bemerkung Mommsens in der Schleswig-Holsteinischen Zeitung vom 1.10.1848: «... Es ist vielleicht niemand auf der ganzen Linken, der nicht sehr gut wüßte, daß der Streit: ob Republik oder Monarchie? eine hohle Schulfrage ist und daß die Zwecke der Demokratie innerhalb der Grenzen der konstitutionellen Monarchie vollständig erreicht werden können» (zit. nach L.M. HARTMANN, *Theodor Mommsen. Eine biographische Skizze*, Gotha 1908, S. 245).

[28] Belege bei D. GROH, s.v. *Caesarismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, hrsg. von O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1972, S. 726-771.

und das Reich zu einen. Für dieses Ideal wollte man selbst den «letzten aller Diktatoren» [29] in Kauf nehmen, wenn er sich nur für das Bürgertum und gegen den Adel einsetzte. In dem Wunsch nach dieser großen geschichtsmächtigen Figur lag also – so fremd auch dieser Gedanke heute erscheinen mag – durchaus ein fortschrittliches und oppositionelles Element gegen die herrschenden Zustände. Einem derartigen Heroenkult aber konnte Augustus nicht genügen; seine Monarchie hinter republikanischer Fassade, die auf die alten Führungskräfte ausdrücklich Rücksicht nahm, entsprach weder der emphatischen Vorstellung eines bürgerlich-nationalen Revolutionärs, noch dem Ideal einer starken, aber durch eine Verfassung begrenzten Monarchie. Seine eigentümliche Stellung war in diesem Lichte zu uneindeutig.

Gerade die Vorstellung vom 'starken Mann' als «Mittel zum Zweck der Beseitigung der Privilegien des Feudal-Adels» [30] bestimmte auch die pro-napoleonischen Werke des Berliner Publizisten Friedrich Buchholz (1768-1843), so wie seine Auseinandersetzung mit der augusteischen Staatsgestaltung in seinen 1819 erschienen *Philosophische(n) Untersuchungen über die Römer* [31]. Die politischen Greuelvorstellungen des 19. Jahrhunderts – nämlich jakobinischer Anarchismus und fürstlicher Absolutismus – finden sich in seiner Darstellung des augusteischen Principats wieder. Zum idealen Herrschaftssystem erhob Buchholz die Monarchie, denn «sie ist das erste und wichtigste Element der Freiheit, weil es ohne sie an der Macht fehlen würde, welche allein im Stande ist, guten Gesetzen Achtung zu verschaffen» [32]. Insofern schätzte Buchholz die Ziele des Augustus durchaus positiv ein, und er versagte ihm nicht seine Anerkennung, sah er doch die Schwierigkeit, in einem Staate, in dem seit fünfhundert Jahren eine antimonarchische Gesinnung geherrscht hatte, eine Alleinherrschaft aufzurichten. Auch die Vorgehensweise des Princeps zur Ver-

[29] J.G. Fischer in einem Gedicht vom Februar 1849, zit. nach D. GROH, *ibidem*, S. 740 mit Anm. 75.

[30] R. SCHÄFER, Vorwort zu F. BUCHHOLZ, *Der neue Leviathan*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1805, Aalen 1970, S. 7*. Zu Buchholz siehe *Allgemeine deutsche Biographie*, III, 1876, S. 480.

[31] F. BUCHHOLZ, *Philosophische Untersuchungen über die Römer*, 3 (recte 2) Bde. Berlin 1819.

[32] *Ibidem*, II, S. 14.

schleierung seiner Absichten, die die aufklärerischen Verächter des Principats zur Genüge entlarvt hatten, empfand Buchholz durchaus nicht als verwerflich, vielmehr sah er darin ein berechtigtes Mittel zur Durchsetzung der als notwendig erachteten Einzelherrschaft.

Dennoch lautete Buchholz' Gesamturteil, «daß es nie eine schlechtere Monarchie gab, als es die römische war» [33]. Dafür machte er aber nicht persönliches Verfehlen des Augustus verantwortlich, der ihm als «Depositär der Machteinheit über jeden Vorwurf» erhaben war [34], sondern die strukturellen Gegebenheiten: «Entstanden aus dem Gärungsstoffe der Antimonarchie» [35] war der Principat deren letztes Produkt und konnte daher keine nützliche Ausprägung entwickeln. Der Principat des Augustus mußte gleichsam zwangsläufig zu einer Willkürherrschaft verkommen, die von Buchholz entschieden abgelehnt wurde:

«Die Unumschränktheit sollte retten; allein die höchste Unumschränktheit ist nichts weiter als die größte Schwäche, und eine Monarchie, welche nur centralisiert, nicht zugleich socialisiert ist, gleicht einem Magnet, der alle Anziehungskraft verloren hat. Weil sie selbst durch nichts gehalten ist, so vermag sie auch nichts zu halten; ... Dies alles zeigte sich schon unter der Regierung des Augustus. Den Senatoren konnte es nicht entgehen, daß sie nur zum Schein in die Regierung verflochten waren, und daß die Fortdauer republikanischer Formen nur zur Verschleierung des Despotismus diente» [36].

Ähnlich zwiespältig ist auch die Argumentation von Johann Wilhelm Loebell (1786-1863), des Bonner Ordinarius für Geschichte, in seinem Aufsatz *Über das Principat des Augustus* aus dem Jahr 1834 [37]. Auch er erweist sich als ein Befürworter der Monarchie, da sie «die bürgerliche Freiheit nicht nur nicht vernichtet, sondern vielmehr aus ihrem Prinzip erzeugt und aufrecht erhält» [38]. Die Hauptsache war ihm dabei die Unerschütterlichkeit des Staatshaupts, das nur so «die mögliche und notwendige staats-

[33] *Ibidem,* II, S. 40.

[34] *Ibidem,* II, S. 12.

[35] *Ibidem,* II, S. 34 f.

[36] *Ibidem,* II, S. 35 f.

[37] J.W. LOEBELL, *Über das Principat des Augustus,* in «Historisches Taschenbuch», hrsg. von Fr. VON RAUMER, 5, 1834, S. 211-280.

[38] *Ibidem,* S. 220.

rechtliche Gleichheit aller Bürger ungleich fester begründen» könne [39]. Auch hier begegnet also der bonapartistische Gedanke des Zusammengehens von Souverän und Bürgertum. Das politische Ideal der verfassungsmäßig begrenzten Einherrschaft führte hier nun gegenüber der vorausgehenden Augustusverachtung zu einer tieferen politischen Durchdringung der Staatsform des Principats und zugleich zu seiner freilich ambivalent bleibenden Neueinschätzung.

Loebell wandte sich explizit gegen die psychologisierenden moralischen Augustus-Verdikte des 18. Jahrhunderts; er verteidigte die Politik des Princeps angesichts seines Zieles, dem «festen, förmlichen Monarchenthum» [40]. Nicht mehr das generelle Ziel der Autokratie wurde kritisiert, sondern ihre inkonsequente Gestalt, die sie im Principat gewonnen hatte. Negativ schlugen jetzt die Zugeständnisse an die Tradition der Republik zu Buch, da sie nicht nur als Moment der Schwäche erschienen, sondern vor allem, weil eine solche dem Übergang geschuldete und bewußt in der Schwebe gelassene staatsrechtliche Mixtur der Willkür Tür und Tor öffnete. Für Loebell war es jedoch erst Tiberius, «der bösartige Heuchler» [41], der den Widerspruch in den Principat einführte, weil er die Tradition der *res publica* neu belebte, die Augustus habe langsam absterben lassen wollen [42]. Und so fiel auch Loebells Gesamturteil über das römische Kaisertum aufgrund der darin enthaltenen republikanischen Elemente negativ aus: Er bescheinigte ihm den «Charakter eines krankhaften Nothstaats, welcher den Geist des ertödtenden Despotismus,... auch auf die monarchischen Formen übergehen ließ» [43].

Ebenso hatte Karl Hoeck (1794-1877) vor allem politische Vorbehalte gegen den Principat als Staatsform. Hoecks Interesse war vorrangig staatsrechtlicher Art, und er erkannte den Widerspruch zwischen der republikanischen Verfassung und der monarchischen Realität, die auf der übergroßen militärischen Macht des Augustus ruhte. Hoeck sprach sich klar für eine Monarchie nach

[39] *Ibidem.*

[40] *Ibidem,* S. 279.

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem.*

[43] *Ibidem,* S. 280.

caesarischem Muster aus, die, wie er zugestand, zwar nicht durchzusetzen war, aber doch «Rom vor dem unseligen Zwiespalt zwischen Form und Wesen bewahrt (hätte), der nun Charakter der römischen Verfassung wurde» [44]. Diese Diskrepanz zwang nach Hoeck den Princeps zum republikanischen «Gaukelspiel» [45], und so war ihm die augusteische Monarchie eine unvollkommene: «Betrachtet... man die Verfassungsorgane, so verschwindet fast die Monarchie vor dem Bild des Freistaats» [46]. Dieser verhängnisvolle Umstand der Inkongruenz von faktischer Herrscherposition und deren gesetzlicher Kodifizierung war in den Augen Hoecks «ein großes Unglück für die Beherrschten und ein noch größeres für die Herrscher» [47]:

«Denn wo die gesetzlichen Befugnisse des Kaisers endeten, da wurden sie ersetzt durch eine Macht, von der die Constitution freilich nichts wußte, deren allmächtiger Arm aber jedes Staatsverhältnis umschlungen hielt. Es war die alles überflügelnde und beherrschende factische Gewalt August's, welche die Schutzwehren gegen Unumschränktheit niederriß und dem Despotismus seiner Nachfolger die Bahn eröffnete...

Es war ein Unglück für die Nation, daß die Monarchie nicht mit einem Schlage, wie Caesar beabsichtigte, zum Durchbruch kam, und daß die factische Gewalt fortwährend zur Ergänzung der legalen Macht des Oberhauptes nöthig blieb. Die Uebel des Ursprungs dieser Alleinherrschaft und ihrer ersten Gestaltung setzten sich fort. Das Verhältniß der Kaiser zum Senat blieb schwankend: aber jeder Machthaber war im Stande, es nach seiner Laune zu gestalten» [48].

Faßt man den Tenor der zuletzt vorgestellten Historiker zusammen – der Reihe von Buchholz, Loebell und Hoeck ließen sich auch noch die Principatsdarstellungen von Carl Peter und Wilhelm Drumann hinzufügen [49] –, so zeigt sich in dieser zweiten

[44] K. HOECK, *Römische Geschichte vom Verfall der Republik bis zur Vollendung der Monarchie unter Constantin. Mit vorzüglicher Rücksicht auf Verfassung und Verwaltung des Reichs,* I/1, Braunschweig 1841; I/2, Braunschweig 1843; I/3, Göttingen 1850, hier: I/1, S. 211.

[45] *Ibidem,* I/1, S. 327.

[46] *Ibidem,* I/1, S. 407.

[47] *Ibidem,* I/1, S. 426.

[48] *Ibidem,* I/1, S. 415.

[49] C. PETER, *Die Epochen der Verfassungsgeschichte der römischen Republik. Mit besonderer Berücksichtigung der Centuriatcomitien und der mit diesen vorgegangenen Veränderungen,* Leipzig 1841. - C. PETER, *Geschichte Roms,* 3 Bde. Halle 1853-1867. - W. DRUMANN, *Geschichte Roms in seinem Übergange von der repu-*

Phase des Principatsverständnisses des 19. Jahrhunderts ein Deutungsmuster, das durch zwei Faktoren gekennzeichnet ist: Zum einen rückten die in den Bürgerkriegswirren gründenden Wurzeln des Principats in den Vordergrund, worin sich offensichtlich die Erfahrungen der verschiedenen revolutionären Erhebungen seit 1789 niederschlugen. Die Betonung der strukturellen republikanischen, das heißt aristokratischen Voraussetzungen der augusteischen Politik führte die Ambivalenz des augusteischen Herrschaftssystems vor Augen und öffnete damit den Zugang zu seiner charakteristischen Eigenart.

Zum anderen aber kamen die genannten Betrachter des Principats gerade aufgrund ihres treffenden Befundes zu einer kritischen Beurteilung der Monarchie des Augustus. Die für den Princeps in den römischen Verhältnissen begründete Notwendigkeit, aristokratische Traditionen zu respektieren, erkannte man, wenn überhaupt, nur schweren Herzens an, wünschte man sich doch für Deutschland eine konstitutionelle Monarchie mit einem starken Repräsentanten an der Spitze, dessen Befugnisse klar begrenzt sein sollten. Die richtig erkannte monarcho-republikanische Ambivalenz des augusteischen Principats empfand man als ein Stigma der Schwäche, die Rücksichtnahme auf aristokratische Empfindlichkeiten als verhängnisvolles Zugeständnis.

Es ist nur konsequent, daß in einer solchen Sicht Caesar der größere Politiker war [50]. Insbesondere, nachdem die Erwartungen an die Paulskirche desillusioniert waren, richteten sich die Hoffnungen umsomehr auf eine große Einzelpersönlichkeit, die die nationale Einheit und die bürgerlichen Grundrechte durchsetzen sollte. Daß diese Vorstellung die Folie für Mommsens Caesaridealisierung in seiner *Römischen Geschichte* war, ist bekannt. Seine andernorts getroffene Feststellung: «Augustus war kein Caesar» [51]

blikanischen zur monarchischen Verfassung oder Pompeius, Caesar, Cicero und ihre Zeitgenossen, 6 Bde., 1834-1844.

[50] Vergleiche z.B. F. KORTÜM, *Römische Geschichte von der Urzeit Italiens bis zum Untergang des abendländischen Reichs,* Heidelberg 1843, S. 293: «Cäsar... verschmähte gemach die bisher klug beobachtete Schonung staatsbürgerlicher Formen, und schien den Wunsch Vieler, die Monarchie als Freihafen wider Revolutionsstürme erfüllen zu wollen».

[51] Th. MOMMSEN, *Rede zur Feier des Geburtstages des Kaisers. 24. März 1881,* (Der römische Principat und die gegenwärtige Monarchie), in Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* Berlin 1912³, S. 104-115, hier S. 108.

spitzt die vorherrschende Haltung des 19. Jahrhunderts gegenüber diesen beiden römischen Staatsmännern in charakteristischer Weise zu. Die Ablehnung der als zu uneindeutig und zu schwächlich empfundenen augusteischen Monarchie aus den dargelegten politischen Gründen bedeutete aber gegenüber der moralischen Verteufelung des Princeps trotz aller Skepsis eine Annäherung an den Principat, da man seine typische Struktur nun treffender erfaßte. Indem der Principat vom Schatten des Despotismus befreit wurde, waren die Voraussetzungen bereitet, aufgrund derer dann am Ende des 19. Jahrhunderts eine Umwertung des Augustusbildes stattfinden konnte.

Betrachtet man das caesaristische Principatsverständnis, welches den größten Teil des 19. Jahrhunderts vorherrschte, so werden die Traditionen klar, in denen Mommsen sowohl mit seiner Caesarheroisierung als auch mit seiner Dyarchiethese stand. Mommsens These nämlich, der Principat sei eine Dyarchie, also eine Zweiherrschaft zwischen Senat und Princeps [52], systematisierte gleichsam die schon von seinen Vorgängern betriebene Hervorkehrung der republikanischen Elemente des Principats.

Wenngleich in Mommsens späteren Arbeiten, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, eine positivere Meinung über den Princeps anzutreffen ist, so ist doch für seine Zeitgenossen eben jene Principatvorstellung prägend geworden, die Mommsen in seinen beiden großen Gesamtdarstellungen niedergelegt hatte: sein ablehnendes Urteil der Person des Augustus in der *Römischen Geschichte* sowie seine Einordnung des Principats als republikanische Magistratur in seinem *Römischen Staatsrecht.* Beide Elemente finden sich etwa in Hermann Schillers *Geschichte der römischen Kaiserzeit* von 1883 wie auch in Gustav F. Hertzbergs *Geschichte des Altertums* von 1886. Sie übernahmen beide die Kennzeichnung des Principats als Dyarchie und betonten die Halbheiten und Schwächen der augusteischen Herrscherposition [53].

Es bleibt hervorzuheben, daß gegenüber der absolutistisch wie auch der aufklärerisch motivierten eindeutigen Zuordnung des

[52] Th. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht,* 3 Bde., Leipzig 1887-1888³ (Handbuch der Römischen Alterthümer), hier II/2, S. 748.

[53] H. SCHILLER, *Geschichte der römischen Kaiserzeit,* 3 Bde., Gotha 1883-1887, hier wichtig: I/1, S. 139 ff. - C.F. HERTZBERG, *Geschichte der Römer im Altertum,* Berlin 1886 (Geschichte des Altertums, 3. Teil), hier wichtig: S. 375 ff.

Augustus zur römischen Kaiserzeit die Berücksichtigung der traditionellen aristokratischen Anteile der augusteischen Staatsgestaltung einen Fortschritt bedeutete.

III.

Diesem weiterführenden wissenschaftlichen Ansatz, der die republikanisch-monarchische Doppelnatur des Principats erfaßte, sollte aber in der Folgezeit das gesellschaftliche Bedürfnis entgegenwirken, Augustus als antiken Ahnherrn des neu begründeten Kaiserreichs zu beerben. Mit etwa derselben zeitlichen Verzögerung, mit der man erst seit kurzem versucht, der Bundesrepublik Deutschland zu einer historischen Identität zu verhelfen, begann man im wilhelminischen Deutschland die römische Kaiserzeit im Sinne eines Tradition und Legitimität stiftenden Herrschaftssystems neu zu entdecken. Der caesaristisch begründeten Ablehnung der legitimistischen Attitüde des Augustus entsprach konsequenterweise nach der Reichsgründung eine positive Augustusrezeption: Als der nationale Staat des Zweiten Deutschen Reiches endlich gegründet war, den man so lange ersehnt hatte, da wurde auch ein Herrscher, der sich in die vorgegebenen Strukturen fügte, einem gegenüber der Tradition respektlosen Caesar bevorzugt. Erst jetzt wurde Augustus zum «Kaiser Augustus».

Die allgemeine Durchsetzung dieses Augustusbilds veranschaulicht ein Vergleich der verschiedenen Auflagen des am weitesten verbreiteten deutschsprachigen Nachschlagewerks, des *Brockhaus* unter dem Stichwort 'Augustus'. Erstmalig in der 13. Auflage aus dem Jahr 1882 wurde Augustus im Unterschied zu den vorangegangenen Ausgaben als «erster römischer Kaiser» vorgestellt [54].

Auch das Werk von Ernst Herzog (1834-1911) *Geschichte und System der Römischen Staatsverfassung,* das zwischen 1884 und 1891 erschien, stand ganz im Zeichen dieser Aufwertung. Ausgehend von Mommsens Kennzeichnung des Principats als einer Form der Magistratur, war er vom «Ausschluß einer über dem Gemeinwesen stehenden despotischen Gewalt» überzeugt [55]. Das Stich-

[54] *Brockhaus' Conversations=Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie,* II, Leipzig 1882[13], s.v. *Augustus,* S. 223.

[55] E. HERZOG, *Geschichte und System der römischen Staatsverfassung,* 3 Bde., Leipzig 1884-1891, hier II, 1887, S. XIII. - Vgl. auch E. HERZOG, *Die constitutiven*

wort, unter dem er den Principat behandelte, bezeichnete gerade das Gegenteil einer unbegrenzten Willkürherrschaft: Es ist dasjenige des 'Konstitutionalismus'. Herzog meinte, daß, verglichen mit dem Zustand unter dem Triumvirat, «jede Art von Verfassungszustand ein Fortschritt, auch gegenüber der cäsarischen Zeit war» [56]. Und hinsichtlich der Ereignisse von 27 v.Chr. urteilte er: «... aber es lag doch ein ernsthafter Sinn darin, wenn er jenem Akt eine konstitutionelle Bedeutung beimaß» [57]. Indem Herzog «die konstitutionelle Ausbildung des Principats auf dem bürgerlichpolitischen wie auf dem militärischen Gebiet» [58] sowie in der sakralen Sphäre [59] betonte, hob er die für die augusteische Politik charakteristischen Legitimationsbemühungen des Princeps hervor. Wie sehr hier nun in positiver Wendung die zeitgenössischen politischen Kategorien angewandt wurden, liegt auf der Hand.

Innerhalb der engeren Augustusliteratur war es dann der engagierte Monarchist Eduard Meyer (1855-1930), der im Jahr 1903 auf dem Heidelberger Historikertag anhand des Beispiels des *Kaisers Augustus* die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit darlegte [60] und damit endgültig ein idealisiertes Augustusbild etablierte. Gegen Methode und Wertung Mommsens, ohne freilich dessen Aufwertung in späteren Jahren zur Kenntnis zu nehmen, propagierte Meyer das seiner Meinung nach national-konservative Konzept des Princeps in den höchsten Tönen.

Meyers Augustusbild trägt paradoxe Züge: So sehr er einerseits den Princeps gegen den Vorwurf verteidigte, die demonstrative republikanische Mäßigung sei nur Heuchelei gewesen, so sehr befürwortete er doch andererseits die Tatsache, daß Augustus angesichts des Versagens des Senats sich der Verantwortung nicht entzog. Die Schilderung des republikanischen «Kaisers Augustus» geriet ihm so zum Ideal eines pflichtbewußten Landesvaters. Der

Elemente der monarchischen Gewalt des Augustus, in «Jahrbücher für classische Philologie», 87, 1863, S. 665-686.

[56] *Ibidem,* II, S. 164; siehe auch *ibidem,* II, S. 139.

[57] *Ibidem,* II, S. 136.

[58] *Ibidem,* II, S. 152.

[59] *Ibidem,* II, S. 154.

[60] Ed. MEYER, *Kaiser Augustus,* in «Historische Zeitschrift», 91, 1903, S. 385-431; hier zitiert nach Ed. MEYER, *Kleine Schriften,* I, S. 441-492.

Principat demonstrierte für Meyer die Vorzüge einer Einherrschaft, und seine monarchische Überzeugung fand er durch die in allen Punkten als wohltätig begriffene Regierung des Augustus bestätigt. Machtkalkül des Herrschers und Widerstand gegen das neue Regime kamen in Meyers harmonisierender Deutung nicht vor [61].

Widerspruch gegen seine Augustusidealisierung erfuhr Meyer von Victor Gardthausen (1843-1925), einem Historiker, dessen Name in einer Behandlung der Principatforschung des 19. Jahrhunderts nicht fehlen darf. Er war der Verfasser der bis heute umfangreichsten Augustus-Monographie [62], die als enzyklopädische Wissenssammlung ganz jener Tendenz seiner Zeit entsprach, sich um das Erfassen aller Realien zu bemühen. Gardthausen war von einer Idealisierung des Princeps weit entfernt, obwohl er dessen politische Leistungen durchaus anerkannte. Er ging bei seinem Gesamturteil über den Principat von der realen Machtkonzentration in den Händen des Augustus aus und verstand dessen Herrschaftssystem als verdeckte Militärmonarchie [63]. Insofern markierte

[61] *Ibidem,* S. 482 f.: «Es hat sich bald gezeigt, daß die Funktionen, die Augustus seit dem Jahr 23 vereinigte, doch noch nicht genügten, daß die Republik nach wie vor auch ihren beschränkteren Aufgaben gegenüber bald hier bald dort versagte, weil sie ihrem Wesen nach nicht die Institutionen und Organe hatte und haben konnte, sie zu lösen. Es blieb nichts übrig, als sich auch hier immer wieder an den Prinzeps, an die Einzelpersönlichkeit zu wenden. Es trat zutage, wie unendlich überlegen nicht nur an Leistungsfähigkeit, sondern vor allem an sittlichem Verantwortlichkeitsgefühl der einzelne Mann, dem eine Aufgabe zugewiesen wird, ist gegenüber einer Körperschaft und einem kollegialen Regiment. So hat Augustus allmählich noch ein ganzes Bündel einzelner Kompetenzen zu seinen Hauptämtern hinzunehmen müssen. Aber in den Grundfragen, wo es sich um das Prinzip der Republik handelte, ist Augustus fest geblieben, so sehr auch die Versuchung immer von neuem an ihn herantrat».

[62] V. GARDTHAUSEN, *Augustus und seine Zeit,* 3 Teile in 6 Bänden, Leipzig 1891-1904.

[63] V. GARDTHAUSEN, *Selbstdarstellung,* in *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* hrsg. von S. STEINBERG, Leipzig 1926, S. 85-110, hier: S. 100 f.: «Ob Augustus erster römischer Kaiser hat sein wollen oder ob er lieber die alte republikanische Verfassung herstellen wollte, das ist neuerdings vielfach erörtert. Augustus behauptet selbst, diese Absicht gehabt zu haben und E. Meyer und Th. O. Schulz glauben ihm; ich halte das alles nur für Redensarten... In der Verfassung des Augustus hatte der Kaiser das Wesen, der Senat den Schein der Macht. Augustus hat sich in seiner langen Regierung manches Ziel gesteckt, das er nicht erreicht hat, nicht erreichen konnte wegen des kräftigen Widerstandes. Aber in dieser Frage, ob die alte republikanische Verfassung herzustellen sei, war der Wille des

Gardthausen in seiner durchaus realistischen Sicht der Dinge das Ende jenes insgesamt skeptischen Principatverständnisses, welches das zurückliegende Jahrhundert weitgehend bestimmt hatte. Sein Werk faßte die Erträge der Augustusforschung dieses Jahrhunderts sowohl in materieller wie in inhaltlicher Hinsicht noch einmal zusammen. Mit der monistischen Projektion des «Kaisers Augustus» kehrte Meyer der Tradition des kritischen Principatverständnisses den Rücken. Damit geriet zunehmend das Bild des heuchlerischen Despoten Augustus aus dem Bewußtsein, das die Geschichts-schreiber zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der Aufklärung übernommen hatten, und deren skeptischer Impetus zur caesaristischen Geringschätzung, freilich auch zur Erkenntnis der monarcho-republikanischen Ambivalenz des augusteischen Herrschaftssystem geführt hatte. In Gardthausen fand Ed. Meyers beschönigende Neuwertung für lange Zeit vorläufig ihren letzten Gegner. Meyers Stilisierung des Princeps zum Ahnherrn des wilhelminischen Kaisertums fiel auf fruchtbaren Boden, wie eine Passage aus Alfred von Domaszewskis *Geschichte der römischen Kaiser* aus dem Jahr 1909 beispielhaft zeigt:

«Ein großer Herrscher, einer der Wenigen, die den Namen eines Wohltäters der Untertanen verdienen, war für immer von seinem Volke geschieden. Unvergänglich bis in unsere Tage wirkt sein edler Geist in der Ewigkeit des großen Roms, dem sein ganzes Leben geweiht war. Alles hat er dahin gegeben, um sein Volk zu erhöhen, in der Stunde der Entscheidung niemals schwankend, ... Geheimnisvoll wie die Natur an ihren Werken schafft, erscheint sein eigenes Wirken blöden Augen unverständlich. Immer der Bedingungen des Wirklichen sich bewußt, fand er, wie die Natur in ihren Gebilden, was an dem Baue des römischen Staates in der langen Dauer seiner Herrschaft lebenskräftig war, ... Darum ist seinem Werke auch eine Dauer beschieden gewesen, die selten ist in menschlichen Dingen...» [64].

Schmitthenners 'Gipsfigur' des Kaiser Augustus war errichtet. Sie erwies sich als standhaft, und erst von den Historikern der letzten Nachkriegsgeneration wurde sie langsam demontiert.

Augustus der einzige Widerstand, der zu überwinden war. Diese alte Verfassung ist trotz der Behauptung des Augustus nicht wieder hergestellt; also hat er es nicht gewollt;...»

[64] A. von Domaszewski, *Geschichte der römischen Kaiser,* 2 Bde., Leipzig 1909, hier. I, S. 247 f.

«Ich wünschte ein Bürger zu sein». Theodor Mommsen im wilhelminischen Reich

von *Jürgen Malitz*

I.

«Politische Stellung und politischen Einfluß habe ich nie gehabt und nie erstrebt; aber in meinem innersten Wesen, und ich meine, mit dem Besten was in mir ist, bin ich stets ein *animal politicum* gewesen und wünschte ein Bürger zu sein. Das ist nicht möglich in unserer Nation, bei der der Einzelne, auch der Beste, über den Dienst im Gliede und den politischen Fetischismus nicht hinauskommt» [1].

Mommsens Kritik an der Politik seiner Zeit in der sogenannten 'Testamentsklausel' vom 2. September 1899 ist schon mehrfach in ihrer Bedeutung gewürdigt worden [2]. Dieses Dokument ist aber

Abgekürzt zitiert werden die folgenden Titel: K. ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller. Ein Verzeichnis seiner Schriften.* Im Auftrage der königlichen Bibliothek bearbeitet und fortgesetzt von Emil Jacobs, Berlin 1905 (ZJ); L.M. HARTMANN, *Theodor Mommsen. Eine biographische Skizze.* Mit einem Anhange: *Ausgewählte politische Aufsätze Mommsens,* Gotha 1908 (HARTMANN); A. HEUSS, *Theodor Mommsen und das 19. Jahrhundert,* Kiel 1956 (HEUSS); A. WUCHER, *Theodor Mommsen. Geschichtsschreibung und Politik,* Göttingen 1956 (WUCHER); L. WICKERT, *Theodor Mommsen. Eine Biographie,* 4 Bde., Frankfurt 1959-1980 (WICKERT).

1 Der Text der Testamentsklausel, weitergegeben durch ein ungenanntes Mitglied der Familie, wurde erstmals in der Zeitschrift «Die Wandlung», 3, 1948, S. 69-70, veröffentlicht. Der vollständige Text ist bequem zugänglich z.B. bei WUCHER, S. 218-219 sowie bei WICKERT, IV, S. 77 («zur Unzeit ans Licht gebracht»).

2 Vgl. bes. A. HEUSS, *Theodor Mommsen über sich selbst. Zur Testamentsklausel von 1899,* in «Antike & Abendland», 6, 1957, S. 105-117; der größere Teil der Nachkommen Mommsens war mit der Veröffentlichung im Jahre 1948 nicht einverstanden, und Wilhelm Mommsen (geb. 1892), Sohn Karl Mommsens (1869-1922), schrieb am 16. Juli 1953 in den «Hessischen Nachrichten»: «Einige Zeit vor seinem Tode hat mein Vater, der offensichtlich einen Nachkommen unterrichten wollte, mir im strengsten Vertrauen von dieser Klausel erzählt, aber zugleich mit allem Nachdruck hinzugefügt, daß Theodor Mommsen diese Klausel selbst später als überholt und im Augenblick der Erregung abgefaßt bezeichnet habe: aus diesem Vorgang entständen keinerlei Schwierigkeiten für die Abfassung einer Biographie». Dieser Auffassung widerspricht Konrad Mommsen (geb. 1896; Sohn von Ernst Mommsen, 1863-1930) in einer maschinenschriftlichen Abhandlung, die sich im Marbacher Literaturarchiv befindet – demnach ist die Klausel keineswegs

nicht das einzige Zeugnis für die politischen Ansichten Mommsens in seinen letzten Lebensjahren. In engem Zusammenhang mit der Testamentsklausel stehen viele andere, heute weniger beachtete Äußerungen zur Politik der Wilhelminischen Ära [3].

Sein Engagement in der Tagespolitik war den andersdenkenden Zeitgenossen – und das waren auch die meisten seiner Fachkollegen – ein Ärgernis erster Ordnung. Das Mißfallen über Mommsens Parteinahme für den, wie er damals hieß, 'entschiedenen' Liberalismus, führte bei seinem höchst konservativen Schwiegersohn Wilamowitz sogar zur grundsätzlichen Abwertung seiner politischen Haltung. Im Jahre 1917 schreibt er an Werner Jäger, der sich anläßlich des 100. Geburtstages Mommsens offenbar nicht so kritisch geäußert hatte:

«Ich glaube, Sie legen der politischen Stellung Mommsens viel zu viel Gewicht bei. Natürlich hat er die Stimmung des 48ers bewahrt, wie er immer die Formen seiner Jugendverse beibehielt. Er war für alle wirtschaftlichen und eigentlich auch alle sozialen Dinge unempfänglich, hatte nur ein altes Credo. In der Praxis verleugnete er die Caesarnatur nicht...» [4].

Mommsen hätte das sicher anders beurteilt: das Motiv vom 'Bürger' taucht nicht nur in der Testamentsklausel auf, sondern auch in vielen anderen Äußerungen [5]. Was er damit meinte, machen etwa die folgenden Worte aus einem Zeitschriftenbeitrag des Jahres 1900 deutlich:

«Die leitenden Männer sind verantwortlich, aber nicht sie allein. Es gibt eine Verantwortlichkeit auch der Massen, und so gering darf sich keiner achten, daß er davon

widerrufen worden, da sie in später niedergeschriebenen Erbverträgen immer wieder erwähnt worden sei.

3 Vgl. die Titel in der Bibliographie von ZJ. Eine Durchsicht der wichtigen Zeitungen und Zeitschriften wird noch manche andere Äusserung Mommsens zutage fördern können. Vgl. unten Anm. 70, 91, 126, 128.

4 Zit. nach W.M. Calder, in «Harvard Studies in Classical Philology», 82, 1978, S. 320. Die Skepsis war gegenseitig – am 2. November 1901 schreibt Mommsen an Lujo Brentano (Anm. 53): «Mein sonst höchst vortrefflicher Schwiegersohn Prof. von Wilamowitz gehört zwar nicht zu der agrarischen Gaunerbande, die jetzt auf Raub ausgeht, aber ist keineswegs mit mir gleicher politischer Gesinnung»; zit. nach K. Rossmann, wie Anm. 54, S. 28.

5 Vgl. A. Wucher, in «Saeculum», 2, 1951, S. 260 f.; siehe auch D. Sternberger, *Aspekte des bürgerlichen Charakters*, in D. Sternberger, *«Ich wünschte ein Bürger zu sein». Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt 1970, S. 10-27.

nicht auch seinen Teil trüge» [6].

Mommsen war kein 'Bürger' in akademischer Zurückgezogenheit – zeit seines Lebens ist er «Partei» gewesen. Mommsens Ansichten gehören bei aller Individualität einem bestimmten politischen Lager an, in dem, wenn nicht dieselben, dann doch oft auch ähnliche Ansichten vertreten worden sind. In der Bismarck-Zeit gehörte er zunächst der Nationalliberalen Partei an und war von 1873-1879 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses [7]. 1881-1884 wurde er für die Liberalen in den Reichstag gewählt [8]. Als Folge der Auseinandersetzungen um die Innenpolitik Bismarcks kam es 1880 zu einer Trennung des linken Flügels von den übrigen Strömungen des Nationalliberalismus. Mommsen hat sich dieser 'Liberalen Vereinigung' der 'Sezessionisten' angeschlossen [9]. Im Jahre 1884 wurde daraus die 'Deutsche Freisinnige Partei' [10]. 1893 hat sich Mommsens Partei im Zusammenhang mit dem Streit um die Militärvorlage vom November 1892 erneut gespalten. Fortan gab es die 'Freisinnige Volkspartei', unter der Führung von Eugen Richter [11], und die kleinere Gruppierung der 'Freisinnigen Vereinigung', auch 'Wahlverein der Liberalen' genannt [12]. Diese am weitesten links stehende Gruppe des deutschen Liberalismus wurde seit 1893 Theodor Mommsens politische Heimat. Besonders eng verbunden waren ihm hier Ludwig Bamberger (1823-1899) [13] und Theodor Barth (1849-1909), seit 1882

[6] «Die Nation», 17, 1899-1900, S. 443 vom 12. Mai 1900: *Ninive und Sedan.*

[7] Vgl. HEUSS, S. 191 f.

[8] Vgl. HEUSS, S. 196 f.

[9] Vgl. *Die bürgerlichen Parteien in Deutschland. Handbuch der Geschichte der bürgerlichen Parteien und anderer bürgerlicher Interessenorganisationen vom Vormärz bis zum Jahre 1945,* hrsg. von D. FRICKE, (Ost-) Berlin 1970, II, S. 325 ff. Mommsens Einsatz für die Sezession: vgl. ZJ 869.

[10] Vgl. *Die bürgerlichen Parteien in Deutschland,* I, S. 355 ff.

[11] Vgl. *ibidem,* II, S. 80 ff.; I.S. LORENZ, *Eugen Richter. Der entschiedene Liberalismus in wilhelminischer Zeit 1871-1906,* Husum 1980 (Historische Studien, Heft 433).

[12] Vgl. *Die bürgerlichen Parteien in Deutschland,* II, S. 69 ff.

[13] St. ZUCKER, *Ludwig Bamberger. Liberal Politician and Social Critic,* Pittsburgh 1975. Vgl. Mommsens Artikel in der «Nation» aus Anlaß seines 70. Geburtstags (Anm. 69). In seiner Grabrede nannte er den Freund, der von den Antisemiten heftig befehdet worden war, «den deutschesten Mann» (zit. nach dem Bericht der Zeitschrift «Im Deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher

Herausgeber der «Nation» [14]. Von Anfang an schrieb Mommsen Beiträge für diese liberale Wochenschrift, und er war immer bereit, seine allgemeine Berühmtheit für die politischen Ziele seiner Freunde einzusetzen. Nach Bambergers Tod war er der mit Abstand Älteste in diesem Kreis und gehörte zu den wenigen Überlebenden, wenigstens innerhalb des akademischen Bereichs, die die 1848er Tradition so lange aufrechterhalten haben – für Kritiker wie den Schwiegersohn Wilamowitz war diese Haltung bloß ein «altes Credo», für die Jüngeren in der 'Freisinnigen Vereinigung' war Mommsen dafür ein leuchtendes Vorbild. Einer aus diesem Kreis ist Hugo Preuß (1860-1925), der Vater der Weimarer Verfassung.

Die eingehende Beschäftigung mit Mommsen als politisch engagiertem Zeitgenossen ist eine Aufgabe wohl weniger für den Neuhistoriker, der ihn nur als einen unter vielen «Gelehrtenpolitikern» betrachten kann, als für einen biographisch interessierten Altertumswissenschaftler [15]. Für den Biographen und Wissenschaftshistoriker ist es allerdings eine sehr lohnende Aufgabe, Mommsens Stellungnahmen im einzelnen nachzugehen, zumal dieser Aspekt seines öffentlichen Wirkens in der «offiziellen» Biographie Lothar Wickerts nicht immer gründlich genug behandelt worden ist [16]. Die Quellenlage für einen solchen Nachtrag ist trotz des Verlustes der meisten Briefe Mommsens

Staatsbürger jüdischen Glaubens», 1899, S. 204). Die Gegner sprachen nach dem Bekanntwerden dieser Worte von Mommsens «freisinnig judenschützlerischer Selbstverspottung» *(ibidem).*

[14] G. Gothein, *Theodor Barth,* in «Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog», 14, 1910, S. 337-365; C. Gräter, *Theodor Barths politische Gedankenwelt,* Diss. phil. Würzburg 1963; K. Wegner, *Theodor Barth und die Freisinnige Vereinigung. Studien zur Geschichte des Linksliberalismus im wilhelminischen Deutschland (1893-1910),* Tübingen 1968.

[15] R. vom Bruch, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914),* Husum 1980 (Historische Studien, Heft 435).

[16] Vgl. K. Christ, *Theodor Mommsen und sein Biograph,* in «Historische Zeitschrift», 233, 1981, S. 363-370. Neben Heuss' Monographie ist L.M. Hartmanns ursprünglich im «Biographischen Jahrbuch und Deutschen Nekrolog», 9, 1906, erschienener Abriß immer noch die verständnisvollste Würdigung des Politikers Mommsen. Dies erklärt sich, unter anderem, durch Hartmanns politische Sympathien (Anm. 136); vgl. G. Fellner, *Ludo Moritz Hartmann und die österreichische Geschichtswissenschaft,* Salzburg 1985.

durch die Erhaltung der Briefe der meisten seiner Korrespondenzpartner durchaus vielversprechend [17]. Der folgende Beitrag will deshalb nicht mehr sein als die Skizzierung einer umfassenderen, auf Archivstudien aufgebauten Studie zu Mommsen und dem Linksliberalismus der Wilhelminischen Zeit [18].

II.

Weit über die Tagespolitik der neunziger Jahre hinaus reicht Mommsens Engagement gegen den Antisemitismus. Selbst Eduard Schwartz hat die Intensität dieses Kampfes nicht in Frage gestellt. Im Nachruf heißt es immerhin: «Tief bewegt hat ihn wohl nur der Widerstand gegen den Antisemitismus» [19].

Als einer der ganz wenigen innerhalb des akademischen Bereichs hat Mommsen immer wieder Stellung gegen die Judenhetze bezogen [20]. Ihm ging es vor allem um die Verteidigung des Rechtsstaates und die Bewahrung der Formen bürgerlichen Umgangs; es wäre übertrieben, Mommsen zu einem ausgesprochenen Freund jüdischer Religion und jüdischer Sitte zu machen; Mommsen war gegen die Benachteiligung der Juden, forderte aber gleichzeitig als Bedingung für die nationale Integration den Verzicht auf die religiöse Bindung – wenigstens aus der Rückschau ist das eine keineswegs «liberale» Position, die sich aber erklärt durch

[17] Das Material wird im (Ost-) Berliner Archiv aufbewahrt. Erhalten sind Briefe von über 2000 Korrespondenzpartnern Mommsens, darunter zahlreiche Zeugnisse für Mommsens engen Kontakt mit liberalen Politikern der wilhelminischen Zeit.

[18] Vgl. L. ELM, *Zwischen Fortschritt und Reaktion. Geschichte der Parteien der liberalen Bourgeoisie in Deutschland 1893-1918,* (Ost-) Berlin 1968; K. WEGNER, *Linksliberalismus im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik,* in «Geschichte und Gesellschaft», 4, 1978, S. 120-137.

[19] Ed. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften,* I, Berlin 1938, S. 296. Weiter heißt es: «Das setzte sich ihm in Wissenschaft um, und das Kapitel des 5. Bandes über die jüdische Katastrophe hat eine düstere Großartigkeit erhalten, die selbst bei Mommsen vom Übrigen absticht».

[20] Zum Antisemitismus der Zeit vgl. HEUSS, S. 200 ff.; *Der Berliner Antisemitismusstreit,* hrsg. von W. BOEHLICH, Frankfurt 1965; P. PULZER, *Why was there a Jewish Question in Imperial Germany?,* in «Leo Baeck Yearbook», 25, 1983, S. 133-146; H.G. ZMARZLIK, *Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich 1871-1918,* in *Die Juden als Minderheit in der Geschichte,* hrsg. von B. MARTIN - E. SCHULIN, München 1981, S. 249-270.

Mommsens Distanz zu allen religiösen Fragen [21]. Es sei angemerkt, daß so gut wie alle in dem 1891 gegründeten und leider nicht sehr erfolgreichen 'Verein zur Abwehr des Antisemitismus' ähnlich dachten; Mommsen war eines der Gründungsmitglieder [22].

Die zeitgenössische Antisemitismus-Debatte mit ihren unvermeidlichen Klassiker-Zitaten führte dazu, daß Mommsen in seiner Eigenschaft als Altertumswissenschaftler für die tagespolitischen Querelen in Anspruch genommen wurde. Er hat sich oft wehren müssen gegen die Vereinnahmung durch seine Gegner – und gerade wegen seiner unangefochtenen historischen Autorität. Keine andere Formulierung Mommsens in der *Römischen Geschichte* ist so sehr verdreht worden und wurde so gerne von den Antisemiten zitiert wie seine Bemerkung über die Rolle der Juden bei der Verschmelzung einzelner Nationalitäten. Unter dem, wie er das jedenfalls in der *Römischen Geschichte* interpretierte, auf die Einheit der Oikumene drängenden Regime Caesars, wo auch eine einheitliche Nationalität erwünscht war, waren die Juden ein «Ferment des Kosmopolitismus und der nationalen Dekomposition» [23]. Jene «Dekomposition», als «Zersetzung» eingedeutscht, war für die Antisemiten – bis in die Zeit des III. Reiches – stets ein willkommenes Klassiker-Zitat [24].

Auf einer Sitzung des Preußischen Landtages (18. Februar 1893)

[21] Vgl. St. ZUCKER, *Theodor Mommsen und der Antisemitismus,* in «Leo Baeck Yearbook», 17, 1972, S. 237-241 (Abdruck eines Briefes vom 13. August 1882 an einen unbekannten Adressaten, in dem Mommsen den Übertritt zum Christentum als bestes Mittel für die nationale Integration der Juden empfiehlt).

[22] Vgl. B. SUCHY, *The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I). From its Beginnings to the First World War,* in «Leo Baeck Yearbook», 28, 1983, S. 205-239; Konrat Ziegler (1884-1974) gehörte zu den Vorstandsmitgliedern, als der Verein 1933 aufgelöst wurde; vgl. B. VOM BROCKE, in «Historische Zeitschrift», 243, 1986, S. 132.

[23] Th. MOMMSEN, *Römische Geschichte,* III, S. 550. Vgl. dazu W. SCHMITTHENNER, *Kennt die hellenistisch-römische Antike eine «Judenfrage»?,* in *Die Juden als Minderheit in der Geschichte,* S. 20.

[24] Vgl. G. BORDING MATHIEU über den «Deutschen Wochendienst», eine «Handreichung» des Propagandaministeriums für die Redaktionen der Tageszeitungen des Dritten Reiches: *The Secret Anti-Juden-Sondernummer of 21st May 1943,* in «Leo Baeck Yearbook», 26, 1981, S. 291-300, hier S. 296 – neben Mommsen müssen Seneca, Erasmus und Voltaire als Kronzeugen dienen.

mußte sich der für seine antisemitischen Parolen bekannte evangelische Pfarrer Stoecker (1835-1909) [25] gegenüber seinen Kritikern rechtfertigen für die Behauptung, schon Tacitus habe die Juden für den Abschaum des Menschengeschlechts erklärt – «odium generis humani»: für die Gebildeten unter den Antisemiten ein scheinbar passendes Zitat [26].

In der Presse entspann sich ein Briefwechsel mit denen, die es besser zu wissen meinten – Tacitus habe nicht die Juden, sondern die Christen gemeint. Andere wiesen darauf hin, daß Christen und Juden für die römischen Zeitgenossen ja nicht sehr verschieden gewesen seien [27]. Für die Entscheidung einer solchen Frage gab es im Jahre 1893 nur eine wirkliche Instanz: Theodor Mommsen. Und Pfarrer Stoecker meinte, sich für sein Verständnis der Tacitus-Stelle gerade auf Mommsen berufen zu können [28]:

«Ich will nun Herrn Rickert [29] einen für ihn gewiß ganz klassischen Zeugen vorführen, den Geschichtsschreiber Mommsen. Er stellt die Stellung des Tacitus den Juden gegenüber folgendermaßen dar [30]:
'Von dem geringschätzigen Spott des Horaz gegen den aufdringlichen Juden aus dem römischen Ghetto ist ein weiter Schritt zu dem feierlichen Groll, welchen Tacitus hegt gegen diesen Abschaum des Menschengeschlechts, dem alles Reine unrein und alles Unreine rein ist' [31].
... Tacitus hat die Juden nach dem Urteil eines politischen Gesinnungsgenossen des Herrn Rickert für den Abschaum des Menschengeschlechts erklärt».

Mommsen setzte sich gegen diesen Mißbrauch seiner *Römischen Geschichte* in einem Leserbrief an die Berliner «Nationalzeitung»

[25] Zur Person vgl. *Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers,* hrsg. von G. BRAKELMANN, Hamburg 1982.

[26] Tac. Anm. XV 44,4 (Nero will die aus der jüdischen Gemeinde Roms hervorgegangenen Christen für den Brand Roms verantwortlich machen).

[27] Vgl. den zu ZJ 1283 (Anm. 32) zitierten Brief von Dr. E. Trieber (?) an die «Nationalzeitung», in dem auf eine solche Leserbrief-Debatte Bezug genommen wird.

[28] Stenographische Berichte über die Verhandlungen der... beiden Häuser des Landtags. Haus der Abgeordneten. 18. Februar 1893.

[29] Heinrich Rickert (1833-1902) war damals der Vorsitzende des Abwehrvereins, für Stoecker der «Generalstabschef der Judenschutztruppe».

[30] Th. MOMMSEN, *Römische Geschichte,* V, S. 551.

[31] Vgl. HORAZ, *Sermones,* I, 4, 139-143, sowie TACITUS, *Historien,* V, 4, 1; M. STERN, in «Greek and Roman Authors on Jews and Judaism», Nr. 127 und 281.

empört zur Wehr, mit allen notwendigen Zitaten, und mit dem Schlußsatz [32]:

«Die Gabe, jedes mögliche Pastorenmißverständnis vorherzusehen, besitze ich nicht, dagegen aber möchte ich mich allerdings verwahren, daß ich nicht zu denen gehöre, welche in schülerhafter Mißdeutung die Worte des Tacitus von dem 'odium generis humani' auf die Juden bezogen haben».

Im Jahre 1894 hat der österreichische Journalist und Literat Hermann Bahr (1863-1934) bekannte Gegner des Antisemitismus befragt und um Rat gebeten; seine Gespräche hat er zusammengefaßt und veröffentlicht [33].

Dieses Interview-Buch erklärt sich durch die damals verschärfte antisemitische Propaganda und den überraschenden Erfolg der politisch organisierten Antisemiten. Bei den Reichstagswahlen von 1893 erhielten sie 16 Sitze [34].

Die meisten von Bahrs Interviewpartnern sind heute kaum noch geläufige Namen; von August Bebel (1840-1913) abgesehen findet sich kein prominenter politischer Name unter den hier versammelten Kritikern des Antisemitismus. Mommsens von Bahr wiedergegebene Antwort läßt sich nicht auf weitläufige sozialpolitische Analysen ein [35]:

«Sie täuschen sich, wenn Sie glauben, daß ich da was richten kann. Sie täuschen sich, wenn Sie glauben, daß man da überhaupt mit Vernunft etwas machen kann. Ich habe das früher auch gemeint und immer und immer wieder gegen die ungeheure Schmach protestiert, welche Antisemitismus heißt. Aber es nützt nichts. Es ist alles umsonst. Was ich Ihnen sagen könnte, was man überhaupt in dieser Sache

[32] ZJ 1283 (Brief vom 3. März 1893). Die liberale «Nationalzeitung» schreibt im Vorspann: «... obgleich wir selbst, die Wahrheit zu sagen, eine eingehende Erörterung dieser Art überflüssig finden: es ist für die Beurtheilung der Stellung der Juden im deutschen Reiche und in Preußen höchst gleichgültig, wie Tacitus vor 1800 Jahren über die damaligen Juden geurtheilt hat».

[33] H. Bahr, *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview,* Berlin 1894. Eine von H. Greive herausgegebene und mit einem Anhang versehene Neuauflage erschien 1979 im Jüdischen Verlag (Königstein/Taunus).

[34] «Deutscher Geschichtskalender» hrsg. von K. Wippermann 1893, S. 220; zu den Gruppierungen der Antisemiten vgl. *Die bürgerlichen Parteien in Deutschland,* I, S. 36-40; R.S. Levy, *The Downfall of the Antisemitic Parties in Imperial Germany,* London 1975.

[35] H. Bahr, *Der Antisemitismus,* S. 27.

sagen kann, das sind doch immer nur Gründe, logische und sittliche Argumente. Darauf hört doch kein Antisemit» [36].

Mommsens Worte sind bezeichnend für zwei Merkmale seiner Teilnahme am öffentlichen Leben in diesen letzten Jahren seines Lebens: starkes Engagement für die von ihm für richtig erkannte Position, aber gepaart mit manchmal schwächerer, manchmal stärkerer Resignation, überhaupt noch etwas zum Besseren bewirken zu können. Sein tagespolitisches Engagement steht neben einer tiefen Hoffnungslosigkeit für die Zukunft, für die die Testamentsklausel nur ein Zeugnis von vielen ist – angesichts der künftigen Entwicklung, die die deutsche Politik nehmen sollte, wäre es ein Fehler, Mommsens Urteil mit psychologischen Stimmungslagen zu verharmlosen.

In einem Brief aus dem Jahre 1895, bei Gelegenheit seiner Ablehnung, eine Würdigung des 1848ers Eduard von Simson (1810-1899) zu dessen 85. Geburtstag zu geben, schreibt er [37]:

«Dem Wunsch, durch den Sie mich ehren, eine Biographie des trefflichen Simson zum 10. November für Ihr Blatt von mir zu erhalten, bedauere ich, nicht entsprechen zu können. Von Simsons praktischer Thätigkeit ist mir zu wenig bekannt, als daß ich darüber öffentlich sprechen dürfte, und diese bildet doch den Hauptinhalt seines Lebens. Seiner politischen würde ich eher gerecht werden können; aber ich wage es nicht bei meiner Auffassung der tiefen Fäulnis unserer öffentlichen Zustände, über einen der Wenigen, die aus einer reineren Epoche übrig geblieben sind, das Wort zu nehmen. Wenn ich schriebe, wie ich denke, würden Sie es wohl nicht drucken dürfen; und anders schreiben kann und will ich nicht».

Friedrich Naumann (1860-1919) hat in einem Brief aus dem Dezember 1900 auch eine Begegnung mit Mommsen erwähnt: vor kurzem habe er ein Gespräch mit ihm geführt, in dem Mommsen alle Weltverbesserungsgedanken grausam ironisiert habe. Sein Schlußwort sei gewesen: «Predigen Sie uns weiter Fortschritt, es wird doch nichts helfen» [38]. Wenigstens im Falle des Antisemitismus hat er klarer gesehen als viele seiner Zeitgenossen.

[36] Von den Sozialdemokraten wurde Mommsen wegen seiner als zu resignativ und zu «unpolitisch» angesehenen Äusserungen heftig kritisiert; vgl. R. LEUSCHEN-SEPPEL, *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich,* Bonn 1978, S. 163 f.

[37] Brief vom 27. September 1895 an eine nicht näher bezeichnete Redaktion, abgedruckt im «Litterarischen Echo», 6, 1903, S. 374 (ZJ 1320).

[38] Zit. nach D. DÜDING, *Der Nationalsoziale Verein 1896-1903. Der gescheiterte Versuch einer parteipolitischen Synthese von Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus,* München 1972, S. 79 Anm. 90. Mommsens Pessimismus findet eine

III.

Es ist überraschenderweise in der Zeit der Abfassung der Testamentsklausel und kurz danach, daß Theodor Mommsen die größte Wirkung in der Öffentlichkeit hat, zunächst als der Ehrenvorsitzende des Goethe-Bundes zur Wahrung der künstlerischen Freiheit in Deutschland (1899-1900), und dann zur Zeit der Affäre Spahn im Jahre 1901, dem Streit um die Besetzung einer Straßburger Professur mit einem Katholiken.

Die Gründung des Goethe-Bundes ist eine Antwort auf die 'lex Heinze', die ihren Namen von einem Berliner Zuhälter herleitet, dessen Prozeß im Jahre 1891 gewisse Einblicke in die Geheimnisse des Berliner Großstadtlebens erlaubt hatte [39]. Der Kaiser hat damals einen Erlaß herausgegeben, der u.a. das Programm für eine Gesetzgebung enthielt, die eben solche Zustände verhindern sollte [40]. Im Februar 1899 kam es zu einer erneuten Vorlage der seit 1892 mehrfach vertagten 'Lex Heinze' [41]. Diesmal war alles noch komplizierter, weil das Zentrum die Gelegenheit nutzen wollte, die öffentliche Moral in seinem Sinne zu verbessern. Dazu gehörte nach Ansicht der Zentrumspolitiker vor allem der Kampf gegen Darstellungen, die «ohne unzüchtig zu sein, das Schamgefühl gröblich verletzen». Eine so allgemeine Formulierung erschien vielen als eine Bedrohung freier künstlerischer Äußerungen, und es kam zu einer sehr regen Abwehrbewegung, die schließlich im Juni 1899 – in Berlin und München – zur Gründung des Goethe-Bundes führte: mit Mommsen als einem der Ehrenvorsitzenden [42].

Entsprechung in Äusserungen Bambergers in den letzten Jahren seines Lebens; vgl. K. WEGNER, *Theodor Barth und die Freisinnige Vereinigung*, S. 65.

[39] C.H. WERNER, *Die lex Heinze und ihre Geschichte*, Diss. jur. Freiburg 1935; P. MAST, *Künstlerische und wissenschaftliche Freiheit im Deutschen Reich 1890-1901*, Rheinfelden 1980, S. 139 ff.

[40] A. MEYER, *Der kaiserliche Erlaß über den Prozeß Heinze*, in «Die Nation», 9, 1891-92, S. 143 f. vom 31. Oktober 1891.

[41] Vgl. «Deutscher Geschichtskalender», 1899, S. 80-82.

[42] Vgl. *Das Buch von der Lex Heinze. Ein Kulturdokument aus dem Anfange des Zwanzigsten Jahrhunderts*, hrsg. von O. FALCKENBERG, Leipzig 1900; *Meyers Konversationslexikon, XX.* Jahressupplementband (1899-1900), s.v. Goethebund.

Im Reichstag wehrte sich eine aus Liberalen und Sozialdemokraten gebildete Minderheit mit allen erdenkbaren Mitteln gegen die Pläne des Zentrums, bis hin zur parlamentarischen Obstruktion. Die Mehrheit der Konservativen und des Zentrums sah schließlich ein, daß man trotz aller Bemühungen nicht zum Erfolg kommen würde, und so ging man im Mai des Jahres 1900 einen recht harmlosen Kompromiß ein [43].

Am Ende dieses parlamentarischen Kampfes veröffentlichte Mommsen in der «Deutschen Revue» einen Aufsatz mit dem Titel *Der Goethe-Bund und seine Zukunft* [44]. Mommsen und seine Freunde spielten offenbar mit dem Gedanken, den Goethe-Bund zu einer Art Intellektuellen-Partei zu machen, in der die Ziele der vergangenen Kampagne weiter verfochten werden sollten [45]. Aus diesem Aufsatz, der auch sehr harte Worte gegen die Katholiken enthält, sei nur ein Abschnitt zitiert, der eine gewisse Nähe zur Testamentsklausel aufweist und zeigt, welchen unmittelbaren Hintergrund Mommsens Stimmung im September des Jahres 1899 gehabt hat [46]:

«An der Gleichgültigkeit gegen das politische Leben mehr noch als an der Feindseligkeit gegen die gesunde staatliche Entwicklung krankt unsere Nation. Gewiss ist nicht bloß das politische Lied ein garstiges; auch die politische Tätigkeit ist wohl bei den Berufenen als Lebensarbeit das Größte und Höchste, was der Mensch zu leisten vermag; aber wo sie nur beiläufig an den Menschen herantritt, immer undankbar und unbequem. Aber sie ist Männerpflicht; und es ist recht übel, daß unsere Litteraten und Künstler in dieser Hinsicht vielfach sich verhalten wie die Frauen» [47].

Es bedarf noch weiterer Arbeit in den Archiven, um die Bewegung des Goethe-Bundes, über die es bisher keine zusammenfassende

[43] Vgl. «Deutscher Geschichtskalender», 1900, S. 78-88.

[44] «Deutsche Revue» 25, 1900, Nr. 3, S. 129-132 (ZJ 1421).

[45] Vgl. Th. BARTH, *Der Goethe-Bund,* in «Die Nation», 17, 1899-1900, S. 443 vom 12. Mai 1900. In einem Telegramm an den Hamburger Goethebund, veröffentlicht in der «Neuen Hamburger Zeitung» vom 30. Mai 1900, schreibt Mommsen: «Die Böse sind wir los, die Bösen sind geblieben. Um die Kapitulation von Kunst und Wissenschaft vor dem regierenden Ultramontanismus wird weiter gekämpft werden. Die Mitglieder des Goethebundes werden bei den Reichstagswahlen der lex Heinze eingedenk sein» (ZJ 1429).

[46] «Deutsche Revue» 25, 1900, Nr. 3, S. 131.

[47] Die Testamentsklausel macht deutlich, wie sehr Mommsen es bedauert hat, nicht zu den zur Politik «Berufenen» gehört zu haben; siehe auch unten Anm. 153.

Darstellung gibt, klarer zu sehen[48]. Mommsen ist jedenfalls damals, ganz anders als das «Selbstporträt» der Testamentsklausel vermuten ließe, ein Idol für sehr viele Künstler, Intellektuelle und «Freisinnige» im weitesten Sinne des Wortes gewesen[49].

Der «Fall Spahn» ist der heftigste aller Hochschulkonflikte in Wilhelminischer Zeit[50]. Anlaß war die Errichtung einer konfessionsgebundenen – katholischen – Professur für Neuere Geschichte an der Universität Straßburg und die Besetzung dieses Lehrstuhls gegen den Wunsch der Fakultät mit dem erst 26jährigen Martin Spahn (1875-1945). Der leitende Mann in Berlin, der sogar mit Kaiser Wilhelm selbst in dieser Affäre Kontakt hielt, war Ministerialdirektor Althoff (1839-1908). Er betrachtete die Straßburger Professur als politische Vorleistung für ein Ziel, bei dem früher selbst Bismarck gescheitert war: die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg unter deutscher Regie; sie sollte dann die Ausbildung des französischen Klerus für das Elsaß übernehmen.

Neben diesem Motiv der «Großen Politik» spielte es natürlich auch eine Rolle, daß Althoff und andere mit ihm der Meinung waren, daß in einem Land wie dem Elsaß mit 80prozentiger katholischer Bevölkerung viel zu wenige katholische Professoren vertreten waren – in der philosophischen Fakultät bisher kein einziger. Martin Spahn, von langer Hand gefördert, war sicher eine gute Wahl. Er war nicht nur der Sohn des wichtigen Zentrums-Politikers Peter Spahn (1846-1925)[51], sondern trotz seiner

[48] Das Literaturarchiv in Marbach verwahrt interessante Bestände dazu, unter anderem aus dem Nachlaß von Hermann Sudermann (1857-1928), dem Vorsitzenden des Goethebundes. Münchener Archivmaterial wurde benutzt von R.J. LENMAN, *Art, Society, and the Law in Wilhelmine Germany: the Lex Heinze*, in «Oxford German Studies», 8, 1973-74, S. 86-113.

[49] S. auch die von WICKERT, IV, S. 194 f. und S. 300 f. zitierten Zeugnisse; auf den historischen Zusammenhang geht er nicht ein.

[50] Vgl. B. VOM BROCKE, *Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das «System Althoff»*, in *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs*, hrsg. von P. BAUMGART, Stuttgart 1980, S. 9-118, hier S. 100 f.; Chr. WEBER, *Der «Fall Spahn» (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Rom 1980.

[51] Vgl. G. SVENDSEN, *Der Schreibtisch des Herrn Spahn*, in «Die Nation», 19, 1901-02, S. 546 f. vom 31.5.1902.

jungen Jahre ein schon profilierter Wissenschaftler [52], dazu ein Katholik damals eher liberaler Prägung, und ausgesprochen «patriotisch» gesonnen.

Nach langen Verhandlungen erhielt die Straßburger philosophische Fakultät im Februar 1901 die Weisung, Martin Spahn willkommen zu heißen. In diesem Moment sah sich der Münchener Nationalökonom Lujo Brentano (1844-1931) [53], einer der Mitbegründer des reformerischen 'Vereins für Socialpolitik', zum Protest aufgerufen; er war ein Bruder des Philosophen Franz Brentano (1838-1917), der nach der Verkündigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas sein Priesteramt aufgegeben hatte. Sein Eifer gegen die Katholiken war also nicht nur ideologisch gefestigt, sondern wohl auch persönlich motiviert. Lujo Brentano ist es gewesen, der Mommsen aufgefordert hat, einen Protest gegen die Berufung des Katholiken Spahn zu formulieren [54]. Mommsens immer energische Ablehnung des Katholizismus, besonders in seiner politischen Ausprägung, mußte ihn zum berufenen Sprachrohr für einen solchen Protest machen. Nach anfänglichen Bedenken Mommsens, der wußte, daß gegen Althoff schwer anzukommen war, ließ er am 15. November 1901 nicht in einer Berliner Zeitung, sondern ganz bewußt in einer süddeutschen Zeitung, den «Münchener Neuesten Nachrichten», einen Protest veröffentlichen [55] im Namen, wie es hieß, der «voraussetzungslosen Forschung» [56]. Daß man auch bisher bei der Besetzung von Professuren keineswegs völlige Freiheit hatte, wurde von Mommsen,

[52] Ein anonymer «Verriß» von Spahns gerade erschienenem Buch über den Großen Kurfürsten findet sich in der «Nation», 19, 1901-02, S. 240 vom 11.1.1902.

[53] J.J. SHEEHAN, *The Career of Lujo Brentano. A Study of Liberalism and Social Reform in Imperial Germany*, Chicago 1966.

[54] K. ROSSMANN, *Wissenschaft, Ethik und Politik. Erörterung des Grundsatzes der Voraussetzungslosigkeit in der Forschung.* Mit erstmaliger Veröffentlichung der Briefe Theodor Mommsens über den «Fall Spahn» und der Korrespondenz zu Mommsens öffentlicher Erklärung über *Universitätsunterricht und Konfession* aus dem Nachlass Lujo Brentanos, Heidelberg 1949 (Schriften der Wandlung, 4).

[55] Th. MOMMSEN, *Universitätsunterricht und Konfession,* in Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* S. 432-434 (ZJ 1436).

[56] Zum Verständnis des hier von Mommsen gewählten Begriffes vgl. J. VON KEMPSKI, *«Voraussetzungslosigkeit». Eine Studie zur Geschichte des Wortes,* in «Archiv für Philosophie», 4, 1952, S. 157-174.

und von vielen seiner Mitstreiter, nicht erwähnt, und vielleicht auch gar nicht richtig wahrgenommen [57]. Mommsen schreibt [58]:

«Es geht durch die deutschen Universitätskreise das Gefühl der Degradierung. Unser Lebensnerv ist die voraussetzungslose Forschung, die nicht das findet, was sie nach Zweckerwägungen und Rücksichtnahmen finden soll und finden soll, was anderen außerhalb der Wissenschaft liegenden praktischen Zielen dient... Ein solcher Axtschlag (– auf die Freiheit der Forschung –) ist jede Anstellung eines Universitätslehrers, dessen Forschungsfreiheit Schranken gezogen werden. Abgesehen von den theologischen Fakultäten ist der Konfessionalismus der Todfeind des Universitätswesens».

Innerhalb von drei Wochen erhielt Mommsen Zustimmungsadressen von sehr vielen anderen Universitäten. Besondere Ausnahmen sind Berlin, Tübingen, Rostock und Halle. Das Schweigen der eigenen Universität ist bezeichnend für Mommsens Position in Berlin. Manche waren ganz einfach beleidigt, daß Mommsen sie vorher nicht um ihre Mitwirkung bei dem Protest gefragt hatte [59] – auch ein Beispiel für die «Caesar-Natur» Mommsens, die Wilamowitz später hinter den von ihm mißbilligten demokratischen Äußerungen des Schwiegervaters sah [60]. Heftige Proteste blieben nicht aus, und Mommsen, der ja von Anfang an nicht völlig überzeugt von seiner Rolle war, trat angesichts seiner unhaltbaren Position einen geordneten Rückzug an. Er mußte in einem zweiten Schreiben seinen allzu eng gefaßten Begriff von der «Voraussetzungslosigkeit der Forschung» relativieren und gestand

[57] Ein sehr kritisches, keineswegs von allen Kennern der Epoche geteiltes Bild der wilhelminischen Universität gibt das engagiert geschriebene Buch von H.P. BLEUEL, *Deutschlands Bekenner. Professoren zwischen Kaiserzeit und Diktatur,* Bern 1968. Zum Thema siehe auch F.K. RINGER, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933,* Stuttgart 1983 (engl. Ausgabe 1969); Th. NIPPERDEY, *War die Wilhelminische Gesellschaft eine Untertanengesellschaft ?,* in Th. NIPPERDEY, *Nachdenken über die deutsche Geschichte,* München 1986, S. 172-185.

[58] Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* S. 432.

[59] Vgl. Chr. WEBER, *Der «Fall Spahn»,* S. 160 f.

[60] Siehe Anm. 4. Am. 23. November 1901 schreibt Wilamowitz an Eduard Schwartz: «Wenn Cicero-Mommsen seine Stimme erhebt, oder vielmehr seine Feder – ja, dann möchte ich ihm seine eigne Characteristik seiner Politik vorlesen. Wenn er wirklich etwas erreichen will, behandelt er es als Machtfrage und ist Tyrann»; zit. nach W.M. CALDER - R.L. FOWLER, *The Preserved Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Eduard Schwartz.* Edited with Introduction and Commentary (Bayrische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitz.-Ber. 1986, Heft 1) München 1986, S. 39.

jetzt auch «wahrhaften Katholiken» zu, ernsthaft Wissenschaft betreiben zu können [61]. Für die mit Mommsens Position sympathisierende liberale und antiklerikale Öffentlichkeit war diese zweite Erklärung vom 24. November 1901 ziemlich unerwünscht; sie ist denn auch kaum abgedruckt worden: die großen liberalen Blätter konnten mit diesem Nachtrag wenig anfangen.

Alle Proteste gegen Spahns Berufung waren erfolglos, nicht zuletzt deshalb, weil der Kaiser selbst sich hier engagiert hatte und tatsächlich auch noch ganz anderes als Hochschulpolitik auf dem Spiel stand. Im Januar 1902 wurde von Berliner Professoren ein versöhnendes Festessen für Ministerialdirektor Althoff ausgerichtet, dem Mommsen sich nur mit Mühe entziehen konnte [62].

Er hatte recht, wenn er seine, wie er sie damals nannte, «Los von Rom-Campagne» als gescheitert ansah. Anfang Januar 1902 schreibt er an Lujo Brentano, mit dem er dauernd in dieser Frage in Verbindung stand [63]:

«Ich sehe darin nur ein weiteres Zeichen des Verzichtes unserer Nation auf ein freiheitliches Regiment, auch auf dem geistigen Gebiet; eine Bestätigung dessen, was die Wahlen zum Reichstag und zu den wichtigeren Landtagen lehren, und komme mir selbst vor wie ein Anachronismus».

Mommsen hat damals im konservativen und im katholischen Lager leidenschaftlichen Widerspruch erregt. Die Spahn-Affäre wurde der Anlaß für den wohl schärfsten persönlichen Angriff auf Mommsen, der jemals gedruckt wurde.

In der «Fackel» durfte Houston Stuart Chamberlain (1855-1927), der Engländer aus Bayreuth, den Artikel *Der voraussetzungslose Mommsen* veröffentlichen [64]; Karl Kraus (1874-1936) lehnte Mommsen spätestens seit seinem noch zu erwähnenden *Brief an die Deutschen in Österreich* [65] herzlich ab, und Mommsens gute

[61] Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze*, S. 434 (ZJ 1437).

[62] Vgl. WICKERT, IV, S. 305; W.M. CALDER - R.L. FOWLER, *The Preserved Letters*, S. 40 Anm. 166.

[63] Zit. nach K. ROSSMANN, *Wissenschaft, Ethik und Politik*, S. 44 f. (Brief vom 3. Januar 1902).

[64] «Die Fackel», III, Nr. 87 (Wien, Ende November 1901), S. 1-13.

[65] Siehe unten Anm. 104.

Kontakte zu Wiener jüdischen liberalen Kreisen, z.B. zur «Neuen Freien Presse», taten ein Übriges, um seinen Zorn zu erregen [66].

In Chamberlains Aufsatz wird Mommsen als eitler Greis karikiert, der nicht in der Lage ist, auf irgendeine öffentliche Äußerung zu verzichten – eine Vorstellung, die sich gar nicht so sehr unterscheidet vom Bild Mommsens in Wilamowitz' späterer lateinischer Autobiographie [67]. Des heidnischen Chamberlain Eintreten für katholische Interessen kam auch für die Katholiken selbst überraschend – sein Eifer gegen Mommsen erklärt sich weniger durch die Sorge um die Kirche, als vielmehr durch Mommsens Stellungnahme gegen eine weitere Privilegierung Bayreuths bei den Aufführungsrechten des *Parzival.* Mommsen und der freisinnige Strafrechtler Franz von Liszt (1851-1919) hatten im Namen des Goethe-Bundes gegen die Wünsche von Cosima Wager (1837-1930) Stellung bezogen [68].

Mommsens Zorn richtet sich in all diesen Jahren mehr gegen die Parteien als gegen die Monarchie. Im Jahre 1893 schreibt er zu Bambergers 70. Geburtstag in der «Nation» [69]:

«Es ist wahr, daß es übel um unser Vaterland bestellt ist, übler vielleicht als seit Menschengedenken. Die viel erstrebte neue Parteibildung ist erreicht. Politische Parteien von ausschlaggebender Bedeutung gibt es nicht mehr. Die gewesenen Konservativen nennen sich jetzt mit anerkennenswerter Offenheit Landwirte und die Liberalen sind mehr eine Reminiszenz als ein politischer Faktor. Die jetzt bestehenden Parteien stehen unter der Signatur des Hasses und des Neides» [70].

[66] Vgl. L. LIEGLER, *Karl Kraus und sein Werk,* Wien 1920, S. 154 ff. und S. 212 ff.; Mommsen und die «Neue Freie Presse»: vgl. unten Anm. 128.

[67] Vgl. W.M. CALDER, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. An Unpublished Latin Autobiography,* in «Antike & Abendland», 27, 1981, S. 34-51. Hier S. 46: «nam perhorrui in eo impotentiam et vini et linguae et ambitionis».

[68] Vgl. Chr. WEBER, *Der «Fall Spahn»,* S. 201 f. sowie WICKERT, IV, S. 225 f.

[69] Th. MOMMSEN, *Ludwig Bamberger,* in «Die Nation», 10, 1892-93, S. 645-646 vom 2. September 1893; wieder abgedruckt in Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* S. 468-475 (ZJ 1282).

[70] Dies dürfte sich in erster Linie auf die Erfolge der Agrarier und der Antisemiten bei den Reichstagswahlen vom 15. Juni 1893 beziehen. Im Mai 1893 hatten sich allerdings auch die «entschiedenen» Liberalen gespalten (siehe oben Anm. 11 und 12). Mommsen steht an der Spitze der Unterzeichner eines Wahlaufrufs der neugegründeten Freisinnigen Vereinigung vom 18. Mai 1893 (abgedruckt bei K. WIPPERMANN, «Geschichtskalender», 1893, S. 204).

Die Skepsis gegenüber den damaligen Parteien erklärt, daß er die Dynastie der Hohenzollern für unverzichtbar hielt, wenn ihm und seinen Freunden auch die Form der englischen konstitutionellen Monarchie als Ideal vor Augen stand. Daß es ohne die preußischen Hohenzollern nicht zur Einheit Deutschlands gekommen wäre, schreibt er ganz offen in dem gerade zitierten Geburtstagsartikel für Bamberger [71]. Kaiser Wilhelm I. hat er persönlich durchaus geschätzt, wenn er sich auch nicht einreden ließ, daß die Bismarcksche Form der Hohenzollernmonarchie das Werk einer gnädigen Vorsehung sei. Dem Historiker Erich Marcks (1861-1938) schrieb er nach der Lektüre von dessen gerade erschienener Wilhelm-Biographie [72] im Jahre 1897 [73]:

«Ein Ehrenmann, ein Gentleman, ein Fachmann trotz des seelenverderbenden Fürstengewerbes – so hat er unter dem Eingreifen wunderbarer Geschicke und mächtiger Individuen die absolute Monarchie, die – eine Zeitlang ihm selbst – im Aussterben schien, wieder aufgerichtet und den sogenannten Konstitutionalismus beseitigt. Ist das nun ein Glück?»

Mommsens – und anderer Liberaler – große Hoffnung war der Kronprinz gewesen, Kaiser Friedrich III., der wegen seiner Krebserkrankung nur wenige Monate lang regieren konnte [74]. Das

[71] «Die doppelte Einsicht, daß die Regeneration Deutschlands nur in dem mehr oder minder vollständigen Aufgehen der deutschen Kleinstaaterei in Preußen möglich sei und daß sie nicht anders möglich sei als unter Initiative der preußischen Regierung, diese teuer erkaufte aber heilsame Frucht des vorzeitigen Frühlings von 1848 hatte schon in der Verbannung keiner deutlicher, vollständiger, tiefer begriffen » (Th. MOMMSEN, *Reden und Aufsätze,* S. 471, über Bamberger). In einem Brief an H. von Sybel (7. Mai 1895) spricht Mommsen von «unserem auf die Monarchie angewiesenen Staat» (WICKERT, IV, S. 72). Zur Beurteilung der Hohenzollern durch die verschiedenen politischen Gruppierungen vgl. E. FEHRENBACH, *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens,* München 1969.

[72] E. MARCKS, *Kaiser Wilhelm I.,* Leipzig 1897. Marcks' Dissertation hatte noch der Alten Geschichte gegolten: *Die Überlieferung des Bundesgenossenkrieges 91-89 v. Chr.,* Marburg 1884.

[73] Der neunten, von Karl Pagel (Berlin 1943) besorgten Auflage der Biographie wurden Leserzeugnisse hinzugefügt; Mommsens Brief vom 10. November 1897 ist S. 380-382 abgedruckt. Mommsens Hochachtung vor Wilhelm I. bezeugt auch R. Reitzenstein (vgl. WICKERT, IV, S. 355).

[74] Die Trauer der Liberalen macht Theodor Barths Gedächtnisrede deutlich: «Die Nation», 6, 1888-89, S. 31-33 vom 20. Oktorber 1888. Aus dem Umkreis der «Nation» stammt die Biographie von M. PHILIPPSON, *Das Leben Kaiser Friedrichs III.,* Wiesbaden 1900. Es steht auf einem anderen Blatt, ob Friedrich den liberalen Erwartungen auch wirklich entsprochen hätte; vgl. dazu A. DORPALEN, *Emperor Fre-*

Urteil über Wilhelm II. läßt gleich zu Beginn seiner Regierung an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. An Gustav Freytag schreibt er im November 1888 [75]:

«Unser Fritz, mit all seinen zweifellosen Schwächen, wäre darum nicht weniger für unser Land ein Segen gewesen; jetzt regiert neben der erprobten Nichtswürdigkeit eine unruhige Taktlosigkeit, die nicht gut endigen kann»:

Seiner Frau schreibt er im Mai 1896 aus Florenz [76]:

«Wahrscheinlich gehen wir sehr schweren Zeiten entgegen; es scheint, daß der wahnwitzige und verbrecherische Eigenwille des Mannes, der leider Deutschland regiert, nun zur Krisis führt und daß alle bösesten Leidenschaften und Begierden in diesem Abgrund ihre Rechnung finden werden. Wir armen Deutschen!»

Verhängnisvoller als die Reden des Kaisers [77] waren für Mommsen aber die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den Parteien, wobei die verschiedenen Richtungen des Liberalismus keine Ausnahme machten. Die Abneigung gegen die Agrarier und das Zentrum ließ Mommsen am Ende seines Lebens nach neuen politischen Bündnissen auf der Linken suchen. Eduard Schwartz schreibt in seiner Einführung zum Briefwechsel zwischen Mommsen und Wilamowitz [78]:

«... er lieh seine Kunst zu sprechen und zu schreiben nicht selten einer politischen Aufwallung, die es nicht verdiente».

Ganz gewiß hat er eine der fulminantesten und nicht nur für die akademischen Zeitgenossen beunruhigende öffentliche Äußerung Mommsens diesen «Aufwallungen» zugerechnet – den Artikel in der «Nation» vom 13. Dezember 1902, in dem er sich für ein politisches Bündnis zwischen Linksliberalen und Sozialdemokraten eingesetzt hat. Näheres Hinsehen lehrt jedoch, daß es sich bei diesem Artikel eben nicht um eine «politische Aufwallung» im

derick III and the German Liberal Moverment, in «American Historical Review», 54, 1948, S. 1-31.

[75] Zit. nach WICKERT, IV, S. 71. Vgl. auch Mommsens Reaktion auf die Todesnachricht, die er in Rom erhielt (WICKERT, *ibidem).*

[76] Zit. nach WUCHER, S. 182 (4. Mai 1896).

[77] Als Anspielung auf Wilhelms oft allzu schwungvolle Reden ist der Hinweis in der «Nation», 6, 1888-89, S. 89 auf die gerade gefundene Rede Neros in Korinth (Dessau, I.L.S. 8794) zu verstehen. Vgl. auch *Reden des Kaisers. Ansprachen, Predigten und Trinksprüche Wilhelms II.,* hrsg. von E. JOHANN, München 1966.

[78] *Mommsen und Wilamowitz. Briefwechsel 1872-1903,* Berlin 1935, S. VI.

Sinne von Eduard Schwartz gehandelt hat, sondern um den öffentlichen Ausdruck eines seit Jahren angelegten Wandels im politischen Denken Mommsens. Wenn man Mommsen auch manche eigenwillige politische Position zutraute, mußte dieser Artikel für die breite Öffentlichkeit aber doch überraschend sein.

Seine Zurückhaltung gegenüber den Sozialdemokraten in früheren Jahren ist vielfach bezeugt, z.B. in Äußerungen aus den achtziger Jahren, als es um die Verlängerung des Sozialistengesetzes ging [79]. Seine generelle Ablehnung, ganz in altliberalem Stil, von demokratischen Massenbewegungen ist ja auch in der *Römischen Geschichte* deutlich [80]. Für Mommsen, um hier nur von ihm zu sprechen, ist die Sozialdemokratie die längste Zeit eine von vielen das Gemeinwesen bedrohenden Interessengruppen gewesen, nicht viel anders als die Partei der Agrarier und die Partei der, wie er zu sagen liebte, «Kaplanokratie», nämlich das Zentrum [81]. Sein schwieriges Verhältnis zur – vor den 90er Jahren ja grundsätzlich «revolutionären» – SPD ist dabei nicht nur ein individuelles Problem, sondern eine grundsätzliche Schwierigkeit der Liberalen des 19. Jahrhunderts. Sie hatten Verständnis für die sozialpolitischen Forderungen der Sozialdemokraten und verurteilten die Notlage der arbeitenden Klassen, doch erschraken sie vor dem revolutionären Programm, das schließlich auch einige liberale, bürgerliche Privilegien in Mitleidenschaft ziehen würde [82]. Dies änderte sich im Laufe der neunziger Jahre. Damals

[79] «Ueber die Schwere der Gefahr, welche unserer ganzen Civilisation in der socialistischen Bewegung droht, täuscht sich niemand, dem das Vaterland wirklich das Höchste und Letzte ist; mit allen anderen Parteien kann man sich vertragen und unter Umständen paktiren, mit dieser nicht» (ZJ 993 – Brief an die «Fränkische Leuchte» in Coburg, abgedruckt in der Ausgabe vom 12. April 1884). Vgl. Mommsens Empörung über einen Buchdruckerstreik im Jahre 1891: die darauf bezügliche Notiz aus der «Weimarer Zeitung» (ZJ 1230) ist abgedruckt bei HEUSS, S. 278.

[80] Vgl. E. TORNOW, *Der Revolutionsbegriff und die späte römische Republik – eine Studie zur deutschen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jh.*, Frankfurt 1978, S. 21 f.

[81] Vgl. das Zitat Anm. 69; «Kaplanokratie»: im Artikel *Was uns noch retten kann*, in «Die Nation», 20, 1902-03, S. 163-164 vom 13. Dezember 1902.

[82] Vgl. Th. SCHIEDER, *Die Krise des bürgerlichen Liberalismus (1954)*, in Th. SCHIEDER, *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, München 1958, S. 58-88; W. BUSSMANN, *Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift» 186, 1958, S. 527-557.

kam es durch die revisionistische Richtung innerhalb der SPD und Gemeinsamkeiten in der Wirtschaftspolitik zu einer gegenseitigen Annäherung[83].

Für die Öffentlichkeit mußte Mommsens Einsatz für ein Bündnis des Freisinns mit den Sozialdemokraten umso überraschender kommen, als er gerade noch, wenn auch unfreiwillig, durch den ominösen Tschechenbrief[84] und durch seinen Einsatz für die burischen Vettern[85] das Wohlwollen nationaler Kreise wiedererworben hatte. Die Veränderung der Einschätzung der SPD bei Mommsen und anderen seiner linksliberalen Freunde ist natürlich nicht ohne die neue reformistische oder revisionistische Tendenz bei den Sozialdemokraten der 90er Jahre denkbar. Schon zu Beginn der 90er Jahre gab es in linksliberalen Kreisen die verstärkte Bereitschaft zu einer besseren Zusammenarbeit mit der Arbeiterpartei. Ein Wortführer dieser Richtung war Theodor Barth. Im November 1899 bejahte ein Parteitag der 'Freisinnigen Vereinigung' in Berlin grundsätzlich die Frage, «ob ein neuer politischer modus vivendi zwischen dem liberalen Bürgertum und der in der Sozialdemokratie organisierten Arbeiterschaft anzustreben sei»[86]. Mindestens so wichtig wie Mommsens Übereinstimmung mit einer seit mehreren Jahren gewachsenen freisinnigen Bereitschaft zur Kooperation mit der SPD ist aber ein Zeugnis über den alten Bamberger. Kurz vor seinem Tod, wohl im Jahre 1898, hat dieser die Ansicht geäußert, es werde dem Liberalismus nichts anderes übrig bleiben, als sich mit den Sozialdemokraten zu verbünden[87]. Wenn Mommsen sich Ende 1902 erstmals in diesem Sinne geäußert haben sollte, ist dies vielleicht ein Indiz dafür, daß er lange gebraucht hat, um sich den Meinungen von Bamberger und Barth anzuschließen.

Unmittelbarer Anlaß zu Mommsens Artikel ist der damals erbittert geführte Streit um die Wirtschaftspolitik des Reiches. Es ging um

[83] Vgl. P. GILG, *Die Erneuerung des demokratischen Denkens im wilhelminischen Deutschland. Eine ideengeschichtliche Studie zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert,* Wiesbaden 1965.

[84] Siehe Anm. 104.

[85] Siehe Anm. 111.

[86] Vgl. P. GILG, *Die Erneuerung des demokratischen Denkens,* S. 219.

[87] Vgl. *ibidem,* S. 50.

die Erhöhung der Zolltarife, für die sich die konservativen Agrarier einsetzten. Sie erwarteten von einem neuen Tarif eine beträchtliche Steigerung der Agrarzölle; die Linksliberalen wünschten eine Fortführung der bestehenden Zollpolitik [88].

Diese Auseinandersetzungen haben die Öffentlichkeit wie kein anderes Thema der Innenpolitik der letzten Jahre erregt – einmal wegen der wirtschaftspolitischen Bedeutung der künftigen Entscheidung, aber auch wegen der Form, in der dieser Streit zwischen den Parteien ausgetragen wurde. Mommsens heftiges Engagement in dieser Frage ist also gar nicht so unverhältnismäßig – es ging nicht um einen beliebigen innenpolitischen Dissens. In der 2. Lesung des geplanten Zolltarifs haben sich die Parteien der Minderheit, die SPD und die 'Freisinnige Vereinigung' zur parlamentarischen Obstruktion durch Dauerreden und Ausnutzen der Geschäftsordnung entschlossen. Man hoffte, die Debatten so in die Länge ziehen zu können, daß das Ende der Legislaturperiode ohne Gesetzentwurf erreicht werden würde. Im neuen Wahlkampf erwartete man dann eine entschiedene Stärkung der freihändlerischen Position.

Diese Hoffnungen der Linksparteien wurden durch das bisher unentschlossene Zentrum vereitelt. Die parlamentarische Mehrheit setzte mit einer Änderung der Geschäftsordnung die pauschale Annahme des gesamten neuen Zolltarifs durch und verhinderte auch das Dauerreden [89]. Das war ein parlamentarischer Kniff, der die Freisinnigen und die Sozialdemokraten ungeheuer aufbrachte. Viele, unter ihnen Theodor Mommsen, betrachteten diese Knebelung der parlamentarischen Minderheit als einen Auftakt zum Staatsstreich gegen die parlamentarische Opposition [90]. Mommsens

[88] Vgl. G. SCHÖNE, *Die Verflechtung wirtschaftlicher und politischer Motive in der Haltung der Parteien zum Bülowschen Zolltarif (1901-1902),* Diss. phil. Halle 1934; R.W. GERIKE, *German Commercial Policy and Party Politics, 1890-1903,* Diss. phil. Univ. of Oklahoma 1961.

[89] In der Literatur wird gewöhnlich vom «Antrag Kardorff» (Wilhelm von Kardorff, 1828-1907) gesprochen; der eigentliche Antrag zur Geschäftsordnung, der die Opposition so empörte, wurde vom Zentrumsabgeordneten Adolf Gröber (1854-1919) gestellt. Vgl. die Stenographischen Berichte über die Verhandlungen des Reichstages vom 9. Dezember 1902, S. 6997 f.

[90] Vgl. Th. BARTH, *Folgen des parlamentarischen Rechtsbruchs,* in «Die Nation», 20, 1902-03, S. 161-163 vom 13. Dezember 1902.

Entschluß, sich in dieser Frage öffentlich zu äußern, war vorbereitet durch Teilnahme an den politischen Versammlungen der Freisinnigen in den Wochen zuvor. Barth schreibt in seinem Nachruf auf Mommsen [91]:

«Er ist stets einer der unsrigen geblieben. Er erschien gelegentlich auf unseren Parteitagen, zum letztenmal im Dezember 1902, nachdem der Rechtsbruch des Antrags Kardorff eben erfolgt war. Als die ehrwürdige Erscheinung unsern Sitzungssaal betrat, erhob sich die Versammlung und applaudierte. 'Klatschen Sie nicht, meine Herren, es ist jetzt keine Zeit zum Beifallklatschen', rief er in den Saal, und alle verstummten. An jenen Parteitagen nahm er dann auch rednerisch Anteil und lieh seiner tiefen sittlichen Entrüstung über das im Reichstag durch die Mehrheitsparteien Geschehene Worte von hinreißender Wirkung. Es war keine rasch vorübergehende Empfindung, die ihn zu dieser demonstrativen Beteiligung an unseren Protesten veranlaßt hatte».

Den berühmten Artikel hat Mommsen dann, wie Barth später eigens betont hat, der «Nation» ganz unaufgefordert zugesandt [92]; dies könnte bedeuten, daß Barth nicht erwartet hat, Mommsen würde sich so dezidiert öffentlich äußern. Am 7. Dezember 1902 schreibt Mommsen an Barth [93]:

«Wurden Sie es zweckmäßig finden einen Artikel in die Nation zu nehmen, der die schlimmen Eigenschaften der Socialdemokratie, daneben aber ihre Tüchtigkeit, ihre Opferwilligkeit, ihre Disciplin den Ostelbiern und den Kaplänen gegenüber auseinandersetzt? Ich bin zweifelhaft darüber, ob es opportun ist unsere Sache mit der socialdemokratischen zu identifizieren; vielleicht schadet das mehr als es nützt. Sonst bin ich bereit einen solchen Artikel zu schreiben und zu zeichnen. Meiner Meinung nach geht es um alles; in den nächsten sechs Monaten kann ein gutes Stück ganze Arbeit gemacht werden».

[91] Th. BARTH, *Politische Porträts*, Berlin 1923, S. 44. Vgl. den Bericht über die Generalversammlung des «Wahlvereins der Liberalen» Anfang Dezember 1902: «Theodor Mommsen – er hat gerade jetzt als größter lebender Historiker den Nobelpreis erhalten – war es, der das Ergebniß der Verhandlungen in ein Schlußwort zusammenfaßte. Er dankte den Abgeordneten für ihre Pflichterfüllung, und er zeigte als Siegespreis des Kampfes die Ueberwindung der Interessenpolitik, die den Staat ruinire. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen alle Kräfte von der äußersten Linken bis in die Reihen der Nationalliberalen, die mit der Reaktion nicht mitgehen wollen, zusammengefaßt werden». («Die Nation», 20, 1902-03, S. 162 vom 13. Dezember 1902).

[92] Th. BARTH, *Politische Porträts*, S. 44: «Unsere politischen Gegner haben Zweifel zu erregen versucht, ob Mommsens damalige Kundgebung eine spontane gewesen ist. Ich bin in der Lage, dafür einen vollgültigen Beweis zu liefern, indem ich einen Brief zum Abdruck bringe, den Mommsen unter dem 7. Dezember 1902 an mich richtete».

[93] *Ibidem*, S. 45 (ZJ 1464).

Seine Bereitschaft, einen solchen Artikel nicht nur zu schreiben, sondern auch mit seinem Namen zu einer aufsehenerregenden Nachricht zu machen, erklärt sich durch die Überzeugung, daß es sich bei den Winkelzügen der politischen Gegner um den Anfang einer Änderung des gesamten politischen Systems handelte – eine Meinung, die aus der Rückschau vielleicht doch zu pessimistisch war und die Macht der Agrarier und der Zentrumspartei einfach überschätzte. Der Aufsatz nimmt mit seiner Überschrift *Was uns noch retten kann* den Titel einer Kampfschrift Carl Twestens aus der Zeit des preußischen Verfassungskonfliktes auf [94]. Mommsen beginnt mit den Worten [95]:

«Der Umsturz der Reichsverfassung entwickelt sich rasch... Nun ist auch das Rederecht im deutschen Reichstag von dem Belieben eines jeden augenblicklich Vorsitzenden abhängig gemacht worden, hat also aufgehört, ein Recht zu sein. Was folgen wird, wird sich zeigen. Wir stehen nicht am Schluß, sondern am Beginn eines Staatsstreiches, durch den der deutsche Kaiser und die deutsche Volksvertretung dem Absolutismus eines Interessenbundes des Junkerthums und der Kaplanokratie unterworfen werden sollen».

Neben ganz aktuellen Bemerkungen, die hier unberücksichtigt bleiben können, gibt es auch Sentenzen von allgemeinerem Interesse, die Mommsens veränderte Beurteilung der Sozialdemokratie belegen.

«Dem ebenso falschen wie perfiden Köhlerglauben muß ein Ende gemacht werden, daß die Nation sich theile in Ordnungsparteien und in eine Umsturzpartei und daß es erste politische Pflicht der zu jenen sich zählenden Staatsbürger sei, die Millionen der Arbeiterschaft als pestverdächtig zu meiden und als staatsfeindlich zu bekämpfen».

[94] C. TWESTEN, *Was uns noch retten kann. Ein Wort ohne Umschweife,* Berlin 1861. Im Schlußabschnitt der Schrift (S. 88) heißt es: «Freilich kann der Einzelne wenig thun. Sein Handeln ist beschränkt, seine Worte verhallen. Nach unseren Einrichtungen, nach unseren Sitten und Gewohnheiten muß das Meiste von oben geschehen. Versagt die Leitung, so ist Alles umsonst. Aber Jeder muß thun, als ob Etwas an ihm läge, als ob sein Reden und Handeln von Bedeutung wäre». Vgl. Mommsens Worte aus dem Jahre 1900 (Anm. 6). Daß Twesten ein wichtiges Vorbild für Mommsen war, geht aus einem von Wickert, IV, S. 78, abgedruckten Brief vom 26. März 1900 an einen unbekannten Verfasser hervor.

[95] Th. MOMMSEN, *Was uns noch retten kann,* S. 163-164. Zur Reaktion des konservativen Lagers vgl. den ohne Verfassernamen gedruckten Beitrag *Was uns nicht retten kann. Offene Antwort an Herrn Professor Mommsen* in den «Grenzboten» 61, 1902, S. 655-659.

An anderer Stelle nennt Mommsen die SPD «die einzige große Partei, die Anspruch hat auf politische Achtung». Weiter heißt es:

«Von dem Talent ist es nicht nötig zu reden. Jedermann in Deutschland weiß, daß mit dem Kopf eines Bebel ein Dutzend ostelbischer Junker so ausgestattet werden könnten, daß sie unter ihresgleichen glänzen würden. Die Hingebung, die Opferbereitschaft der sozialdemokratischen Massen imponiert auch dem, der ihre Zwecke nichts weniger als theilt».

Die Anstrengungen Mommsens und seiner Freunde waren vergeblich; die Reichstagswahlen vom 16. Juni 1903 führten zu empfindlichen Verlusten der Freisinnigen, allerdings auch zu einer Stärkung der Sozialdemokraten, die keine große Rücksicht auf die Freisinnigen genommen hatten [96]. Der Herausgeber der Zeitschrift «Deutsche Wirtschaftspolitik» bat Mommsen daraufhin um einen Kommentar zum Wahlausgang. Mommsen, der übrigens auch enttäuscht darüber war, daß die Sozialdemokraten nicht rundum begeistert auf die Angebote der Freisinnigen reagiert hatten, schreibt [97]:

«Geehrter Herr! Mir scheint die Schlacht definitiv verloren. Da unsere Nation auf den Rechtsbruch, durch den der Tarif zustande gekommen ist, mit Wahlen geantwortet hat, die in allem wesentlichen den Parteistand nicht ändern, so müssen die Dinge ihren Lauf haben, den diese Verhältnisse bestimmen. Könnte aus der Socialdemokratie eine gesunde, für die Liberalen bündnisfähige Arbeiterpartei sich entwickeln, so ließen an deren Stärkung sich Hoffnungen knüpfen. Aber diese ewig Blinden werden auf dem Weg, den sie gehen, nie ein praktischer Faktor in der Politik werden und höchstens eine Einschränkung des Wahlrechts bewirken, die den Ultramontanen und den Ostelbiern die Herrschaft verstärkt. Der absoluten Hoffnungslosigkeit in der Presse Ausdruck zu geben helfen, bin ich zu alt und zu müde. Auf Beiträge von mir dürfen Sie also nicht rechnen».

IV.

Mommsens publizistische Äußerungen zu Fragen der auswärtigen Beziehungen des Deutschen Reiches waren in der Regel nicht weniger kontrovers als seine Beiträge zur Innenpolitik: ein Unterschied besteht allerdings darin, daß er hier zuweilen auch Beifall von Leuten bekam, die er sonst zu seinen Gegnern gezählt hätte. Mommsens aus der liberalen Tradition von 1848 herrühren-

[96] Vgl. «Deutscher Geschichtskalender», 1903, S. 248-256.

[97] «Deutsche Wirtschaftspolitik», Nr. 39, Dezember 1903, S. 228 f. (ZJ 1483).

der Nationalstolz [98] ist nicht zu verwechseln mit dem Eifer der Alldeutschen, von denen er sich stets distanziert hat [99]. Grundsätzlich trat er, anders als manche seiner Kollegen, für die, in seinen Worten, «heilige Allianz der Völker» [100] ein, eine Haltung, die durch die Arbeit an der Berliner Akademie sicher gefördert worden ist.

Die Ausnahme von der liberalen Regel ist Mommsens Verhältnis zu Osteuropa.. Seine Kenntnis Osteuropas war wesentlich geringer als die des Westens. Dies hat etwas mit Sympathie zu tun, vielleicht aber auch damit, daß seine wissenschaftliche Arbeit ihn weniger mit slawischen Ländern in Berührung kommen ließ. Aufschlußreiche Bemerkungen über Mommsens Verhältnis zu den Slawen enthält ein 1904 erschienener Beitrag des kroatischen Slawisten und Wiener Professors Jagic; er hat Mommsen in den Jahren 1874-1880 in Berlin näher kennengelernt. Jagic bezeugt eine relativ geringe Kenntnis Mommsens der slawischen Welt, verbunden mit dem vagen Gefühl, daß alle Slawen im Dienst der russischen oder irgendeiner anderen Reaktion stünden [101]. Das zaristische Rußland war Mommsen wegen der antisemitischen Ausschreitungen natürlich besonders suspekt [102].

Dieser Hintergrund ist für das Verständnis des berühmt-berüchtigten *Briefs an die Deutschen in Österreich* zu berücksichtigen – ein Beitrag, mit dem Mommsen geradezu europäisches Aufsehen erregt hat. Der österreichische Ministerpräsident Badeni hatte im Jahre 1897 seine Absicht wahrgemacht, den Tschechen im Bil-

[98] Vgl. H.A. WINKLER, *Linker und rechter Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878-79,* in «Geschichte und Gesellschaft» 4, 1978, S. 1-28.

[99] Vgl. R. CHICKERING, *We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League,* London 1984.

[100] ZJ 1492 (Anm. 122).

[101] *Theodor Mommsen und die Slawen. Ein Brief von Prof. Dr. Jagic in Wien,* in «Deutsche Revue», 29, 1904, Nr. 1, S. 110-112.

[102] Vgl. L. ERRERA, *Les juifs russes. Extermination ou emancipation? Avec une lettre-preface de Th. Mommsen,* Bruxelles 1893 (ZJ 1292). Eine deutsche Übersetzung des Buches, gleichfalls mit dem Brief als Vorwort, erschien 1903 in Leipzig: *Die russischen Juden. Vernichtung oder Befreiung? Mit einem einleitenden Brief von Th. Mommsen und einem Berichte des Verfassers über die Vorgänge in Kischinew 1903.* Zum Anlaß der Veröffentlichung von Errera vgl. P. NATHAN, in «Die Nation», 8, 1890-91, S. 376-378.

dungswesen sprachliche Gleichberechtigung zuzugestehen, im Austausch gegen innenpolitische Konzessionen der national gesinnten tschechischen Politiker gegenüber der Zentralregierung in Wien. Dieses Entgegenkommen rief die nationalistischen Deutsch-Österreicher auf den Plan, und es entzündete sich unmittelbar nach den Sprachenverordnungen eine heftige Kampagne zugunsten der weiteren Bevorzugung der Deutschen in Böhmen [103].

Im Zusammenhang mit dieser Kampagne kam es auch zu einer Solidaritätsaktion an allen Universitäten des Deutschen Reiches mit den Prager Kollegen. Als es in Prag und in Wien also hoch herging, wurde am 30. Oktober 1897 im Leibblatt der Wiener Liberalen, der «Neuen Freien Presse», ein Brief Mommsens zum Thema abgedruckt [104]. Mommsens Formulierungen waren so stark, daß die Redakteure der «Neuen Freien Presse» einige Stellen gekürzt haben. Das Original mußten die Österreicher dann in der reichsdeutschen Presse nachlesen. Der Kernsatz Mommsens, gerichtet ausgerechnet gegen den gutwilligen Badeni mit seinem Bemühen um einen dauerhaften Ausgleich zwischen den Nationalitäten, lautete:

«Und nun sind die Apostel der Barbarisierung am Werke, die deutsche Kultur eines halben Jahrtausends in dem Abgrunde ihrer Unkultur zu begraben».

Weiter heißt es:

«Wie kann es geschehen, daß die österreichische Reichshauptstadt so lendenlahm, so volklos, so ehrlos in diesen Kämpfen nicht auftritt? [105] ... Seid hart! Vernunft nimmt der Schädel der Tschechen nicht an, aber für Schläge ist auch er zugänglich».

[103] Vgl. B. SUTTER, *Theodor Mommsens Brief «An die Deutschen in Österreich» (1897),* in «Ostdeutsche Wissenschaft», 10, 1963, S. 152-225.

[104] Der Wortlaut des Briefes (ZJ 1364) ist abgedruckt bei B. SUTTER, *Theodor Mommsens Brief,* S. 159 f. und bei WICKERT, IV, S. 74 f.; die Redaktion leitet die Veröffentlichung des Briefes ein mit Worten, die Mommsens publizistisches Gewicht in diesen Jahren erkennen lassen: «Von einem Berliner Freunde, der seinen Namen nicht genannt wissen will, in dem aber die Leser einen der größten Söhne der deutschen Nation erkennen mögen, der in der ganzen gebildeten Welt mit einmüthiger Bewunderung genannt wird, ist uns ein Schreiben zugekommen, daß nur der Form nach an uns, in Wahrheit an alle Deutsch-Oesterreicher gerichtet ist...».

[105] Dies bezieht sich auf den Wiener Bürgermeister Lueger und die christlich-soziale Partei; vgl. Chr. WEBER, *Der «Fall Spahn»,* S. 192 f.

Die wenigsten, gerade auch in Böhmen, haben Mommsens Brief wohl ganz gelesen, sondern sich nur auf die hier zitierten Worte gestürzt. Der Name Mommsens gab dem Brief die Aura einer offiziellen deutschen Äußerung, und die Empörung der Tschechen ist vollkommen verständlich. Die Reichsregierung, Bündnispartner der k.u.k. Regierung, hielt sich ganz zurück, um sich nicht in interne Belange einzumischen. Der Unmut über Mommsens Schärfe in diesem Brief spielte noch später beim Zögern des Kaisers eine Rolle, Mommsen zum 'Wirklichen Geheimen Rat' und damit zur 'Exzellenz' zu machen [106]. Groß war die Begeisterung bei denen, die Mommsen später einmal «unsere nationalen Narren» genannt hat, bei den Alldeutschen [107]. Mommsen hat schnell bemerkt, daß sein Brief nicht gerade geschickt war. Als es darum ging, eine Antwort auf das Schreiben eines ihm bekannten slawischen Gelehrten zu verfassen, schickte er vorher einen Entwurf an seinen Freund Bamberger [108]:

«Sie sind ein mehr politischer Mensch als ich und darum komme ich mit der Bitte und Frage, ob Sie mit der beiliegenden Publication einverstanden sind, daß heißt sie ihnen den Eindruck macht, daß dadurch den österreichischen Deutschen der Kampf nicht erschwert wird».

Sein Engagement für das Deutschtum in Österreich blieb trotz des Echos von slawischer Seite ungebrochen. Als er im Jahre 1901 auf eine Ergebenheitsadresse der Innsbrucker Universität im Zusammenhang mit der Affäre Spahn antwortete, flossen ihm folgende Worte in die Feder [109]:

«Wo die deutsche Nationalität Verteidiger findet, da stehen diese zusammen. Ob wir hier uns aufbäumen gegen die Unterjochung durch das Zentrum, und ob die Tirolerdeutschen sich der Feinde erwehren werden, das steht nicht bei uns. Wohl aber steht es bei uns, daß wir uns wehren, und das wird geschehen».

Der Bericht von Jagic aus dem Jahre 1904 legt die Vermutung nahe, daß Mommsen einfach von der Furcht beseelt war, das weitere Wachsen der slawischen Mächte würde zu einer Einverleibung auch der ursprünglich deutschen Teile der Monarchie führen. Die Zukunft der Donaumonarchie scheint sich Mommsen aber trotz al-

[106] Vgl. WICKERT, IV, S. 76.

[107] ZJ 1492 (Anm. 122).

[108] Zitiert nach B. SUTTER, *Theodor Mommsens Brief,* S. 204 f.

[109] Zitiert nach Chr. WEBER, *Der «Fall Spahn»,* S. 194.

ler sehr nationalen Töne nicht ohne eine gewisse Gleichberechtigung der anderen Völker vorgestellt zu haben. Jedenfalls hat er Ende 1897 auch geschrieben, allerdings an den schon erwähnten Jagic, daß er sich «die Zukunft Österreichs, wenn es eine hat, stets als eines polyglotten Staates gedacht» habe [110].

Mommsens Eingreifen in die öffentlichen Debatten zwischen Engländern und Deutschen über Fragen des Burenkrieges [111] war weniger brisant als der *Brief an die Deutschen in Österreich,* weil er hier eine Meinung vertrat, die nicht nur im «nationalen», sondern auch im linksliberalen Lager durchaus heimisch war: Sympathie für die Sache der als irgendwie verwandt empfundenen Buren gegen die Übergriffe der englischen Imperialisten; die Sache der Buren gewann in der europäischen Öffentlichkeit auch durch die rigorose Kriegführung der Engländer in Südafrika, die Mommsen einmal «die Pacifikation durch Vernichtung der Zivilisation» genannt hat [112].

Wieder war es ein Zeitschriften-Beitrag Mommsens, der alles in Bewegung setzte: Mommsen antwortete auf eine Anfrage des englischen Gelehrten und Politikers Sidney Whitman (1848-1925), die in der «North American Review» Ende 1899 veröffentlicht wurde [113]. Mommsens Brief, mit harten Worten der Kritik an der offiziellen englischen Haltung im Burenkrieg, erregte erhebliches Aufsehen [114]. Die englischen Freunde Mommsens traf diese Kritik sehr überraschend; großen Beifall bekam er dafür von den Deutschnationalen, jenen, die, wie er gelegentlich geschrieben

[110] B. SUTTER, *Theodor Mommsens Brief,* S. 219 (Brief vom 8. November 1897).

[111] Vgl. WICKERT, IV, S. 129 ff.; H. VOIGT, *Die Auseinandersetzung zwischen Theodor Mommsen und Max Mueller über den Burenkrieg,* in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 17, 1966, S. 64-77; Th. PAKENHAM, *The Boer War,* London 1979. Allgemein: P.M. KENNEDY, *The Rise of Anglo-German Antagonism 1860-1914,* London 1980.

[112] ZJ 1414 (Anm. 120).

[113] *German feeling toward England and America. Correspondence between Sidney Withmann, F.R.G.S., and Professor Theodor Mommsen, of the University of Berlin,* in «The North American Review», 170, 1900, S. 240-243 (ZJ 1417). Siehe auch R. VOM BRUCH, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung,* S. 244.

[114] Auch ein angelsächischer Beobachter, James Bryce (Anm. 121), konnte Mommsen für einen «Patriarchen der europäischen Wissenschaft» halten (WICKERT, IV, S. 274). Vgl. das Zitat aus der «Neuen Freien Presse» (Anm. 128).

hat, «einen eigenen, alle Herrlichkeit des Menschengeistes in sich schließenden germanischen Adam dem allgemeinen substituieren» [115]. Ausgehend von seinem und seiner Generation idealen England-Bild [116] spricht Mommsen in seinem Brief von der Zerstörung dieses Ideals durch die jüngste englische Politik. Der Burenkrieg diene der Unterwerfung anderer Völker zur höheren Ehre der nationalen Geschäfte. Mommsen erinnert sogar an zweideutige diplomatische Operationen Englands in der Zeit des deutsch-französischen Krieges. Der jetzige Krieg gehe ganz allein auf das Konto Englands und enthülle den politischen Verfall des Landes.

Das waren starke Worte, und Mommsen erhielt bald Zuschriften aus England, die ihn denn doch um eine Präzisierung seiner pauschalen Anklagen baten. In einem Leserbrief an die «Times» hat er dann wenigstens zwischen der gegenwärtigen Regierung Englands und dem Land im allgemeinen unterschieden [117]. Ausführlicher als in der «Times» hat Mommsen dann noch einmal aufgrund einer Intervention des deutsch-englischen Gelehrten Max Mueller (1823-1900) in der «Deutschen Revue» Stellung genommen.

Als Ergebnis der brieflichen Debatte mit Max Mueller ist festzuhalten, daß Mommsen dem englischen Standpunkt nun doch, und dies in der Öffentlichkeit, durchaus Verständnis entgegenbrachte. Freilich weist Mommsen auch darauf hin, daß bei einem künftigen Konflikt zwischen England und Deutschland die Abwägung von Rechtspositionen nicht entscheidend sein werde [118].

Mommsen hat neben diesem deutsch-englischen Dialog auch noch Stellung genommen zu den Wünschen mancher Fanatiker, selbst nach der Entscheidung des Krieges gegen die siegreichen Englän-

115 ZJ 1492 (Anm. 122).

116 Vgl. P.E. SCHRAMM, *Deutschlands Verhältnis zur englischen Kultur nach der Begründung des neuen Reiches,* in *Schicksalswege deutscher Vergangenheit. Festschrift für S. Kaehler,* Düsseldorf 1950, S. 289-319.

117 ZJ 1422 (Brief vom 5. März 1900, abgedruckt in der «Times» vom 27. März 1900). Mommsen schließt mit den Worten: «Now the Dutch of the Cape will form a second Ireland, and the avenger will come sooner or later. Believe me, every friend of England mourns over such victories».

118 «Deutsche Revue», 25, 1900, Nr. 2, S. 131-146 und S. 258-262 (ZJ 1418 und 1419).

der und zugunsten der Buren militärisch zu intervenieren [119]. Über den tagespolitischen Anlaß hinaus weist die folgende Bemerkung [120]:

«Die Politik überhaupt und insbesondere die Weltpolitik lehrt, daß vor allem der Groß-Staat in einer oft schmerzlich empfundenen Weise gebunden ist durch die Notwendigkeit der Verhältnisse, durch das Bewußtsein, daß bei jedem großen Krieg die Existenz des eigenen Staates der Einsatz ist, daß die Beseitigung des Weltunrechts von allen Träumen der leerste ist».

Kurz vor seinem Tode hat sich Mommsen noch einmal, aufgrund einer Aufforderung des englischen Liberalen James Bryce (1838-1922) [121], zum Problem der deutsch-englischen Beziehungen geäußert, die ja nicht nur durch den Burenkrieg, sondern mehr noch durch die Flottenrüstung des Kaiserreiches gespannt gewesen sind. Wer denkt nicht an den Juli 1914, wenn er die folgenden Worte liest [122]:

«Wir stehen vor einer ernsten Gefahr, wenn es so weiter geht mit dem gegenseitigen Mißtrauen, dem Aufbauschen geringfügiger Meinungsverschiedenheiten und Kollisionen zu Staatshändeln, den unverantwortlichen Verhetzungen der englischen wie der deutschen Presse. Falls es nicht den besonnenen und ernsten Männern beider Nationen gelingt, hierin Wandel zu schaffen, so gleiten wir hinein in einen Krieg zwischen denselben, wenn auch nur in einen derjenigen, in denen die Kanonen nicht mitreden».

Zum Schluß schreibt er:

«Ich blicke zurück auf ein langes Leben: von dem, was ich für meine Nation und über ihre Grenzen hinaus hoffte, hat sich nur weniges erfüllt. Aber die heilige Allianz der Völker ist das Ziel meiner Jugend gewesen und ist noch der Stern des alten Mannes, und auch dabei bleibt es, daß den Deutschen und den Engländern bestimmt ist, ihre Wege zu gehen Hand in Hand».

119 Die Buren wußten die deutschen Sympathien geschickt auszunutzen und besaßen eine vorzügliche Öffentlichkeitsarbeit; vgl. U. KRÖLL, *Die internationale Burenagitation,* Münster 1973.

120 Th. MOMMSEN, *Krüger nicht in Berlin,* in «Die Nation», 18, 1900-01, S. 146-147 vom 8. Dezember 1900 (ZJ 1414).

121 Vgl. Th. KLEINKNECHT, *Imperiale und internationale Ordnung. Eine Untersuchung zum anglo-amerikanischen Gelehrtenliberalismus am Beispiel von James Bryce (1838-1922),* Göttingen 1985.

122 Th. MOMMSEN, *Ein Deutscher an die Engländer,* in «Die Nation», 21, 1903-04, S. 20-21; die englische Fassung – *A German's Appeal to the English* – erschien in der «Independent Review» 1, 1903, S. 160-165 (ZJ 1492).

Mommsens Sympathie für die angelsächsische Welt schloß die USA mit ein. Die Vereinigten Staaten von Amerika waren für ihn das Land, in dem Carl Schurz (1829-1906) Karriere machen konnte. Sein Amerika-Bild dürfte mitgeprägt sein von Theodor Barth, der einer der besseren Kenner dieses damals sehr fernen Landes war, und der auch die Weltmachtstellung der USA in seinen Beiträgen in der 'Nation' voraussah [123]. Mommsens Einschätzung der USA als einer künftigen Weltmacht – ganz im Sinne Barths – geht aus einem Zeitschriften-Beitrag hervor, in dem er sich im September 1900 über einen Artikel äußert, der für die «Vereinigten Staaten von Europa» plädiert hatte [124]:

«Seltsam ist, daß der Standpunkt (– des Artikels –) ausschließlich europäisch ist – will man einmal über die politische Zukunft denken und träumen, wie kann da Amerika fehlen?»

Bei aller grundsätzlichen Sympathie mit diesem Lande war er aber niemals bereit, seine Grundsätze aufzugeben, selbst wenn dies Freunde vor den Kopf stoßen mußte. Als zwischen Spanien und den USA im Jahre 1898 Krieg geführt wurde [125], hielten die europäischen Mächte und auch die Reichsregierung mit ihren Protesten weise zurück – in der nüchternen Annahme, daß die USA diesen Krieg ohnehin gewinnen würden; man wollte sich den sicheren Gewinner nicht vergrätzen. Ähnlich haben auch die linksliberalen Amerika-Freunde gedacht, zumal das Königreich Spanien für sie nicht gerade ein Sympathie-Träger war. Anders Mommsen: in der Zeit des Kriegseintritts der USA im Jahre 1917 wurde ein im Jahre 1898 unterdrückter Brief Mommsens publiziert, den man als unverdächtiges Zeugnis gegen die traditionellen Machenschaften der USA vorweisen konnte [126]:

[123] Vgl. K. WEGNER, *Theodor Barth*, S. 84 f.

[124] «Die Umschau» (Stuttgart) 4, 1900, S. 741 (ZJ 1423).

[125] D.F. TRASK, *The War with Spain in 1898*, London 1986.

[126] Zitiert nach Th. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in Th. MANN, *Politische Reden und Schriften*, I, S. 264 f. (Fischer Bücherei. Moderne Klassiker). Vgl. Th. BARTH, *Politische Porträts*, S. 47 über den Verzicht Mommsens auf den Abdruck eines Briefes zum spanisch-amerikanischen Krieg – um diesen Brief muß es sich handeln. Auch A.D. WHITE, *Aus meinem Diplomatenleben*, Leipzig 1906, S. 298, kennt die Bemühungen um die Nichtveröffentlichung dieses Briefes. Bisher ist es mir noch nicht gelungen, den Abdruck des Briefes in einer Tageszeitung aus dem Jahre 1917 nachzuweisen. Im Jahre 1901 war Mommsen wieder milder gestimmt: «Wäre ich dreißig Jahre jünger, so ginge ich nach Amerika, wo doch bei allen seinen

«In meinen jungen Jahre war der Glaube ziemlich allgemein verbreitet, daß die Weltordnung stetig zum besseren fortschreite und daß dieser Fortschritt durch die mehr und mehr allgemeine Einführung der Republik zum Ausdruck kommen werde. Dieser Jugendeselei hat man sich allmählich entwöhnt, nachdem man Gelegenheit gehabt hatte dergleichen Umgestaltungen tatsächlich mitzuerleben. Aber auf die arge Enttäuschung, die dieser Krieg den Republikfreunden bereitet, war man doch nicht gefaßt. Die heuchlerische Humanität, die Vergewaltigung des Schwächeren, die Kriegführung zum Zwecke der Spekulation und der gehofften Agiotage drücken diesem amerikanischen Unternehmen ein Gepräge auf, welches noch nichtswürdiger ist als das der schlimmsten Kabinettskriege, und sind wohl geeignet, den letzten Republikaner von seinen Träumen zu befreien».

Es ist bemerkenswert, daß Mommsen, im Unterschied auch zu anderen durchaus «links» stehenden Professoren, kein «Flottenprofessor» gewesen ist; er hielt des Reiches «Schimmernde Wehr» für überflüssig [127]. In der liberalen Wiener «Neuen Freien Presse» sagt er in einem Interview aus dem Jahre 1898, als gerade eine Verstärkung der Flotte propagiert wurde [128]:

«Um offen zu sein, ich meine, für uns ist die Marine nur Sport. Ich sage also: Die Marinepläne sind Sport, nicht etwa Dummheit. Wir brauchen die Marine, um für unsere überseeischen Handelsinteressen zu demonstrieren. Also einen demonstrativen Charakter soll unsere Marine haben, aber Welteroberung steht unserem Sinnen fern».

Für die Wilhelminische Weltpolitik, die so oft Konflikte mit England und Frankreich heraufbeschwor, hat Mommsen nur Spott

schweren Schäden die Hoffnung der Welt liegt» (Brief an F. Imhoof-Blumer vom 13. August 1901; Wickert, IV, S. 79).

[127] Vgl. etwa E. Kehr, *Schlachtflottenbau und Parteipolitik,* Berlin 1930, S. 305 ff. (über die Liberalen); V.R. Berghahn, *Der Tirpitz-Plan. Genesis und Verfall einer innenpolitischen Krisenstrategie unter Wilhelm II.,* Düsseldorf 1971; speziell zum Jahre 1898 siehe G. Eley, *Sammlungspolitik, Social Imperialism and the Navy Law of 1898,* in «Militärgeschichtliche Mitteilungen», 15, 1974, S. 29-63.

[128] «Neue Freie Presse», Nr. 12199 vom 9. August 1898, S. 1. Das Interview wird im Auszug auch bei Wickert, IV, S. 77, zitiert. Die Einleitung des Artikels ist ein Beispiel für Mommsens damaliges Ansehen in der Öffentlichkeit: «Mit gerechtem Stolze sagte einer der hervorragendsten Gelehrten Berlins in diesen Tagen zu dem Schreiber dieser Zeilen, der während der Trauerfeier um den Fürsten Bismarck in der deutschen Reichshauptstadt weilte: Jetzt, da Bismarck todt, ist Theodor Mommsen ohne Zweifel der berühmteste Mann Deutschlands. Auch ich dachte an ihn als den berühmtesten Mann Deutschlands, als ich ihm am Samstag Vormittags in Charlottenburg, wo er seit vielen Jahren im eigenen Hause wohnt, meinen Besuch machte... Unser Gespräch bewegte sich selbstverständlich um den großen Todten Deutschlands, berührte aber die meisten politischen Fragen, die jetzt in der Luft liegen».

übrig gehabt. Man lese dazu seinen skeptischen Beitrag *Ninive und Sedan* in der «Nation» vom 25. August 1900, anläßlich der internationalen Expedition nach Peking während des Boxeraufstands: «unter angeheiterter Gesellschaft haben nüchterne Leute einen schweren Stand» [129]. In diesem Artikel ruft er auch alle die zur Ordnung, die damals das christliche Abendland im Fernen Osten Wunderdinge vollbringen sahen [130]:

«Die erste [Lehre aus diesem Kriege] wäre etwa, daß die Civilisation weder an Europa geknüpft ist noch an das Christentum. Insoweit wenigstens ist die Weltpolitik berechtigt, daß es thöricht ist von europäischer zu reden, und die Japaner haben, soweit es sich aus der Ferne erkennen läßt, in dem schweren Konflikt vielleicht die eingreifendste und sicher die ritterlichste Rolle gespielt».

Die Verständigung mit Frankreich hat Mommsen stets am Herzen gelegen [131]. Ein prägnanter Ausdruck für seine Bemühungen ist ein Vorschlag, den er am Ende dieses Artikels macht, anläßlich der gemeinsamen Kämpfe deutscher und französischer Truppen vor den Toren Pekings:

«Ist es nicht an der Zeit, das Sedansfest fallen zu lassen?... Wir Deutschen, auch diejenigen, welche die Stimmungen der Franzosen nicht nach der Pariser Presse beurtheilen, wissen recht wohl, daß jenseits des Rheins der große Krieg keineswegs vergessen ist und daß kein von unserer Seite den Nachbarn erwiesenes Entgegenkommen darin irgend etwas ändern wird. Aber wenn überhaupt die Jahrestage der großen Siege im Wechsel der Geschlechter sich auf die Dauer zu Nationalfesten nicht eignen, so kommt in diesem Fall hinzu, daß jede derartige Feier alte immer noch blutende Wunden von Neuem aufreißt».

Die Sedansfeier war in den letzten Jahren mehr und mehr zur Wahlkundgebung nationaler Politiker geworden; bisher waren vor allem die Sozialdemokraten als Störer der am 2. September

[129] P. FLEMING, *The Siege at Peking*, London 1959; M. MICHAEL, *Zur Entsendung einer deutschen Expeditionstruppe nach China während des Boxeraufstandes*, in *Von der Kolonialpolitik zur Kooperation. Studien zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen*, hrsg. von KUO HENG-YÜ, München 1986, S. 141-161.

[130] Th. MOMMSEN, *Ninive und Sedan*, in «Die Nation», 17, 1899-1900, S. 658-659 vom 25. August 1900 (ZJ 1413).

[131] Vgl. dazu WICKERT, IV, S. 164 ff. Mommsen war einer der wenigen Gelehrten, die der im Jahre 1899 erstmals veröffentlichten «Revue franco-allemande» (verlegt in München und in Paris) eine Stellungnahme zur Frage der deutsch-französischen Verständigung zugesandt haben (ZJ 1395). Siehe auch F. FISCHER, *Das Bild Frankreichs in Deutschland in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg*, in «Revue d'Allemagne», 4, 1972, S. 505-519.

üblichen nationalen Reden aufgefallen [132].

V.

Gab es Querverbindungen zwischen publizistischer Tätigkeit und wissenschaftlicher Arbeit in diesen letzten Lebensjahren Mommsens? Trug das Studium des Altertums etwas zu seinen politischen Ansichten bei, und – umgekehrt – haben seine tagespolitischen Erfahrungen Auswirkung auf die wissenschaftliche Arbeit gehabt?

In den letzten Jahren seines Lebens hat Mommsen «Politik» und «Wissenschaft» zunehmend getrennt. In den wissenschaftlichen Publikationen jener Jahre hat er es in der Regel vermieden, aktuelle Anspielungen zu machen. Das Wort von der «Pflicht zur politischen Pädagogik» stammt nicht aus der Zeit der *Römischen Geschichte,* sondern aus dem Jahre 1895 und bezieht sich, sehr kritisch gemeint, auf die vielgelesenen Bände seines Gegners Heinrich von Treitschke zur jüngeren deutschen Geschichte [133]. «Politische Pädagogik» hatte für Mommsen in der Einzelforschung nichts zu suchen, sondern gehörte in die Darstellungen für ein breites Publikum [134]. Der Verzicht auf Darstellungen im Sinne der *Deutschen Geschichte* Treitschkes wurde erleichtert durch das publizistische Wirken, wo Mommsen ohne jede Umschweife als «politischer Pädagoge» zu wirken hoffte; der Breitenwirkung sei-

[132] Vgl. Th. SCHIEDER, *Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat,* Köln 1961, S. 124-132; die Testamentsklausel wurde an einem solchen «Sedanstag» geschrieben.

[133] WICKERT, IV, S. 239 (Brief an H. von Sybel vom 7. Mai 1895): «Es gibt kein glänzenderes, aber auch kein gemeinschädlicheres Buch als seine Geschichte. Wer Geschichte, insbesondere Geschichte der Gegenwart schreibt, hat die Pflicht politischer Pädagogik; er soll denen, für die er schreibt, ihre künftige Stellung zum Staat weisen und bestimmen helfen. Treitschkes Werk ist in dieser Hinsicht die reine Nullität, das rechte Evangelium alles Abziehens von politischer Tätigkeit und damit für den Durchschnittsmenschen des Strebertums».

[134] Vgl. dazu H. BERDING, *Theodor Mommsen. Das Problem der Geschichtsschreibung,* in *Geschichte und politisches Handeln. Studien zu europäischen Denkern der Neuzeit. Theodor Schieder zum Gedächtnis,* hrsg. von P. ALTER, Stuttgart 1985, S. 243-260. Zur Trennung von «Politik» und «Wissenschaft» vgl. das von WICKERT, IV, S. 112, abgedruckte Zeugnis von Ettore Pais (zum Jahre 1881): «im Hörsaal wolle er sich mit Politik nur befassen, soweit sie Kaiser Augustus betreffe».

ner öffentlichen Äußerungen war er sich wohl bewußt.

Wenn Mommsen vom erfolgreichen Historiker allerdings erwartet hat, nicht nur durch publizistische Äußerungen, sondern auch durch umfassende historische Darstellungen auf das Publikum einzuwirken, dann hat er, im Unterschied zu Treitschke, ganz enttäuschende Erfahrungen gemacht. Daß die *Römische Geschichte* ein viel gelesenes Buch war, wird durch die Zahl der Auflagen bewiesen; es ist eine andere Frage, ob Mommsen der Meinung war, daß dieses Werk auch in s e i n e m Sinne gelesen worden ist. Soweit sich das in expliziten Leserzeugnissen niederschlägt, ist das kritische Potential des Werkes höchst selten registriert worden. Die Testimonien machen das Werk, wie zu erwarten, zum Hausbuch der Gebildeten, die die sozialkritischen Abschnitte überlesen haben [135]. Die Ausnahme von der Regel ist ein dem Zensor zum Opfer gefallenes Zitat aus der *Römischen Geschichte* in der Zeitung der österreichischen Sozialdemokraten aus dem Jahre 1899 [136]. Auf der anderen Seite mußte sich Mommsen mehrfach gegen die Vereinnahmung seiner Arbeit, und besonders der *Römischen Geschichte*, durch seine politischen Gegner wehren. Aus dem Zusammenhang gerissene Zitate wurden für den politischen Kampf instrumentalisiert, und den Konservativen war es besonders angenehm, ausgerechnet Mommsen zitieren zu können. Bismarck hatte 1885 im Reichstag die *Römische Geschichte* zitiert, um eine Erhöhung des Kornzolls sozusagen aus althistorischer Sicht plausibel zu machen [137]. Die Antisemiten griffen,

[135] Vgl. WUCHER, S. 215-218.

[136] Vgl. ZJ 1387a; der schwer zugängliche Text – aus der «Arbeiter-Zeitung. Zentralorgan der österreichischen Sozialdemokratie» vom 2. November 1903 – ist abgedruckt bei J. KUCZYNSKI, *Theodor Mommsen – Porträt eines Gesellschaftswissenschaftlers,* (Ost-) Berlin 1978, S. 241 f. Auf den Vorfall hatte bereits Theodor Barth unter seinem Pseudonym «Junius» aufmerksam gemacht: *Glossen zur Zeitgeschichte: Sullanisches Regiment und oesterreichische Staatsanwaltschaft,* in «Die Nation», 16, 1898-99, S. 496 vom 27. Mai 1899. Die Notiz in der «Arbeiter-Zeitung» findet sich im Anschluß an den von L.M. Hartmann verfaßten Nachruf auf Mommsen: «Die deutsche Kultur trauert heute um den einzigen Mann, der vollauf das Recht hatte, in ihrem Namen zu sprechen und Manns genug war, rücksichtslos zu sprechen, wenn es not tat» (L.M. HARTMANN, in «Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog», 9, 1906).

[137] Bismarck hatte Mommsen in der Sitzung vom 14. Februar 1885 zitiert, H. Rickert (Anm. 29) gab dann seinerseits ein Zitat (I. 840 f.) in der Sitzung vom 16. Februar (Stenographische Berichte, S. 1324), und Bismarck replizierte voller Spott: «Der Herr Vorredner hat an die Wahrheiten der Geschichte appellirt; sie sollen

wie schon erwähnt, Mommsens Bemerkung über das Judentum als «Element der nationalen Dekomposition» auf [138]. In der «Nation» heißt es einmal [139]:

«Theodor Mommsen ist der Gefahr ausgesetzt, gelegentlich zum Ehrenmitgliede des Bundes der Landwirte ernannt zu werden. Damit er dieser Ehre völlig würdig sei, bemühen sich jetzt auch die Antisemiten, eine andere Stelle in Mommsens *Römischer Geschichte* mißzuverstehen».

Im Zusammenhang mit Bismarcks eigenwilliger Benutzung der *Römischen Geschichte* hat Mommsen in der «Nation» empört reagiert. Methodisch wichtig ist seine abschließende Bemerkung, die hier gekürzt zitiert wird [140]:

«Historische Analogien sind ein anmuthiges Spiel, welches aber durchaus darauf beruht, daß die Bedingungen der einen oder beider verglichener Tatsachen nicht mit völliger Deutlichkeit erkannt werden. Wenn irgendwo sind im Kreise der Bodenwirtschaft die groben äußerlichen Parallelen nur gut um die Unwissenheit zu bestricken... Ist die Geschichte, wie es scheint, dazu da, um von Thoren mißverstanden und von Klugen mißbraucht zu werden, so hat sie in diesem Fall ihre Bestimmung erfüllt» [141].

Mommsen lehnt die historische Analogie also nicht grundsätzlich ab. Zwei Jahre vorher, 1883, hat er tatsächlich so etwas versucht,

bestätigen, was er hier angeführt hat von den verderblichen Wirkungen der Vertheuerung der Kornzölle. Ich weiß nicht, welchen Historiker er dabei im Sinne gehabt hat. Ganz sicher nicht den Herrn Professor Mommsen, einen der anerkanntesten unter uns. Jedenfalls muß ich die Geschichte, an die der Herr Vorredner appellirt, als eine tendenziöse, unwahre Entstellung der Weltgeschichte bezeichnen» (S. 1334).

[138] Siehe oben Anm. 23.

[139] ZJ 1281 (Anm. 147).

[140] «Die Nation», 2, 1884-85, S. 222. Daß der anonyme Aufsatz von Mommsen stammt, wurde von Theodor Barth bestätigt (vgl. die Anmerkung zu ZJ 1026). Mommsen wollte wohl vermeiden, von Bismarck noch einmal in einen Beleidigungsprozeß verwickelt zu werden.

[141] Über den unmittelbaren «Nutzen» der Beschäftigung mit dem Altertum – im Unterschied zur Neuzeit – z.B. an der Schule war sich Mommsen keineswegs sicher: vgl. sein Expose für Althoff, das WICKERT, IV, S. 340 f. abdruckt. In der «Nation» finden sich gelegentlich Aufsätze, die das Altertum für ein Verständnis der Gegenwart heranziehen. Gegen militaristische Tendenzen der Gegenwart richtet sich z.B. der anonyme, wohl von Th. Barth stammende Artikel *Domi militiaeque*, in dem auf die strenge Scheidung der Amtsbereiche bei den Römern verwiesen wird, auch mit Hinweis auf Mommsens *Römisches Staatsrecht* («Die Nation», 6, 1888-89, S. 655-656).

im erbitterten Streit um die Einführung des «Bimetallismus», d.h. einer sowohl auf Silber als auch auf Gold gestützten Währung – ein Plan, von dem sich die Agrarier Vorteile für den Absatz ihrer Produkte versprachen [142]. Auf diesen von Mommsen auch als Reichstagsabgeordneten bekämpften Plan bezieht sich der kleine Aufsatz *Für den Studirtisch des Herrn von Kardorff* aus dem Jahre 1883 [143]. Mommsen vertritt hier den Standpunkt, daß man aus der Geschichte offenbar auch in konkreten Fällen lernen kann. Anhand einer Inschrift aus Nordafrika [144] erklärt er die wirtschaftliche Notlage im 4. Jahrhundert, zur Zeit Julians, als die wahre Vollendung des bimetallistischen Systems: «Man beging den Fehler formell den Bimetallismus einzuführen, das Verhältnis des Goldstücks zu dem Silberdenar gesetzlich zu fixieren» [145]. Es ist also, meint Mommsen, ein Fehler, diesen Sachverhalt auch heutzutage zu verkennen [146]:

«Wie viele Verkehrtheiten und Nichtswürdigkeiten, wie viele weitere Sünden gegen den heiligen Geist der Geschichte die Zukunft noch begehen wird, darüber wird kein Verständiger zur Zeit eine Mutmaßung sich gestatten».

Es bedurfte bei Mommsen höchster Empörung, um mit Hinweisen auf das Altertum die selbstgezogenen Grenzen von Fachwissenschaft und Publizistik zu überschreiten. Ein weiteres Beispiel stammt aus dem Jahre 1893, als Mommsen durch die Erfolge der Antisemiten, u.a. auch bei den Reichstagswahlen, und durch ihren Mißbrauch seiner Formulierungen über das antike Judentum beunruhigt war. Er ging diesmal sogar so weit, einem in einer Fachzeitschrift, den «Archäologisch-Epigraphischen Mitt-

142 Einer der heftigsten Streiter für diese Lehre war der «Agrarier» Wilhelm von Kardorff, Mommsens Gegner im Jahre 1902 (Anm. 89): *Die Goldwährung. Ihre Ursache, ihre Wirkung und ihre Zukunft*, Berlin 1880. Die Freisinnigen gehörten zu den entschiedenen Gegnern des Bimetallismus, an ihrer Spitze der Finanzexperte Ludwig Bamberger, der sich häufig in der «Nation» zu Wort gemeldet hat; vgl. L. BAMBERGER, *Ausgewählte Reden und Aufsätze über Geld- und Bankwesen. Im Auftrag des Vereins zum Schutz der deutschen Goldwährung*, hrsg. von K. HELFFERICH, Berlin 1900.

143 «Die Nation», 1, 1883-84, S. 152 (ZJ 949).

144 «Ephemeris Epigraphica», 5, 1884, S. 629-646 (*Gesammelte Schriften*, VIII, S. 478-499) zu *CIL* VIII 17895 (ZJ 972).

145 ZJ 949 (Anm. 143).

146 *Ibidem*.

heilungen aus Österreich-Ungarn» publizierten Artikel eine aktualisierende Bemerkung anzufügen. Dieser Hinweis wurde dann auch für ein größeres Publikum in der «Nation» veröffentlicht [147].

In der von Mommsen edierten Inschrift aus dem lykischen Arykanda [148] geht es um die Wiederaufnahme der Christenverfolgung durch Maximinus nach dem Tode des Galerius. Die Lykier und Pamphylier bitten den Kaiser um die Ausrottung der gefährlichen und gottlosen Christen. Im Aufsatz schreibt Mommsen [149]:

«Die Antisemiten – Christus war ja auch ein Semit – hatten es also vor anderthalb Jahrtausenden weiter gebracht als ihre heutigen Gesinnungsgenossen. Unsere offenbaren Antisemiten haben es bis jetzt noch nicht erreicht, daß ihre Petitionen um Semitenhetze von Regierungswegen in jeder kleinen Landstadt öffentlich angeschlagen werden, und die hochgestellten Krypto-Antisemiten, die eigentlichen Schuldigen, stehen nicht minder weit zurück hinter der Leistung des Kaisers Maximinus. Einen Fortschritt der Kultur auf diesem Gebiet wird der Menschenfreund also gern registrieren».

In der Fassung für die «Nation» schließt Mommsen mit der Bemerkung [150]:

«So wechseln die Zeiten und ewig ist nichts als die Dummheit und die Bosheit».

Die «politische Pädagogik» des alten Mommsen ist also von besonderer Art und entspricht so gar nicht dem Zeitgeist. Mommsen muß im Laufe der Zeit an seiner ursprünglichen Auffassung von den Wirkungsmöglichkeiten der Geschichtsschreibung und der Geschichtswissenschaft, die bei der Konzeption der *Römischen Geschichte* eine Rolle spielen, doch ein wenig irre geworden sein [151]. Aus späterer Zeit findet sich kaum eine Äußerung Mommsens, die seiner Arbeit in dieser Hinsicht noch einen Sinn unterlegt. Dem Bruder schreibt er im Jahre 1888 [152]:

147 Th. MOMMSEN, *Zweisprachige Inschrift aus Arykanda,* in «Archäologisch-Epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn», 16, 1893, S. 93-102 (*Gesammelte Schriften,* VI, S. 555-565; ZJ 1280); *Eine Inschrift aus Arykanda,* in «Die Nation», 10, 1892-93, S. 364-365 vom 11. März 1893 (ZJ 1281).

148 *CIL* III 12132.

149 Th. MOMMSEN, *Gesammelte Schriften,* VI, S. 562.

150 «Die Nation», 10, 1892-93, S. 365.

151 Vgl. WUCHER, S. 41 ff.

152 WICKERT, IV, S. 71 f. (Brief vom 25. Dezember 1888).

«Unser Studium hat etwas vom Morphium; man spinnt die Combinationen aus und vergißt darüber die Gegenwart mit ihrem Druck: Sonst werde ich diesen nicht los. Ich bin nun einmal ein *animal politicum* ... so völlig ich mich von allem politischem Tun und Verkehr zurückgezogen habe, in meinen Gedanken lebe ich darin – was kann ich dafür? Ich leide schwer genug darunter».

In der Testamentsklausel geht Mommsen im Grunde so weit, sein Lebenswerk als Lebenswerk – nach eigenem Maßstab – zweiter Wahl zu charakterisieren: «Was ich gewesen bin, oder hätte sein sollen, geht die Leute nichts an». Wie soll man diese Worte anders verstehen? [153]. Ob er lieber ein Mann der Praxis gewesen wäre, etwa im Stil seines Freundes Bamberger? Auch dieses Thema könnte zur Sprache gekommen sein, als Mommsen nach der Rektoratsfeier des Jahres 1874 eine Art Nervenzusammenbruch erlitt und Wilamowitz gegenüber Äußerungen machte, über die der Schwiegersohn in seinen Erinnerungen nur Andeutungen gemacht hat [154].

Solche Zweifel am eigenen Lebensweg bedeuten nicht, daß er nicht in der Lage gewesen wäre, seine epochale Bedeutung für die Erforschung des Altertums richtig einzuschätzen. Er wußte, daß nach ihm keiner gleichen Ranges würde folgen können. Im Jahre 1871 schreibt er an Gustav Freytag, während der Arbeit am *Staatsrecht* [155]:

«Wissen Sie, daß ich mir manchmal vorkomme, wie der selige Ulpianus, der als Chef des Militärkabinetts einigermaßen gewußt haben muß, daß es mit der Wissenschaft damals zu Ende ging und daß er mit seinen Compendien zugleich das Testament der Wissenschaft schrieb?»

153 Vgl. auch J. FEST, *Theodor Mommsen: Zwei Wege zur Geschichte. Eine biografische Skizze,* in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Samstag, 31. Juli 1982, Nr. 174 (Beilage).

154 U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen 1848-1914,* Leipzig 1929², S. 174; A. HEUSS, in «Gnomon», 43, 1971, S. 787 f. Vgl. Wilamowitz' Bemerkung in der *Lateinischen Autobiographie* über Mommsens «ambitio» (W.M. CALDER, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff).*

155 Zit. nach einem unveröffentlichten Exzerpt von L. Wickert, das hier mit seiner Erlaubnis abgedruckt wird.

Deutscher und Britischer Philhellenismus. Ein Vergleich

von *Günther Heydemann*

I.

Unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1822 faßte der Darmstädter Philhellene Kösterus die unfreundliche Aufnahme, die Leiden und Strapazen sowie das Elend und die Kriegsgreuel, die er wie alle anderen deutschen Freiwilligen im griechischen Befreiungskampf erlebt hatte, in dem vernichtenden Urteil über die Griechen zusammen: Sie seien es nicht wert, daß man sich für sie aufopfere, stattdessen verdienten sie die Fortsetzung der türkischen Sklaverei [1].

Wenn diese Aussage als durchaus symptomatisch für den klaffenden Widerspruch zwischen Illusion und Wirklichkeit angesehen werden kann, der besonders deutschen Philhellenen erst an Ort und Stelle und dann meist zu spät deutlich wurde, so scheint der kostspielige Versuch des Londoner Greek Committee nur ein Jahr später, mittels eines Ballonstarts Mitglieder zu werben und Geldspenden einzutreiben, um die griechischen Aufständischen zu unterstützen, kaum weniger das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Ertrag des philhellenischen Einsatzes in Europa widerzuspiegeln: Trotz aufwendiger Vorbereitungen schlug der Ballonstart fehl, so daß die ausbleibenden Eintrittsgelder, einschließlich der Miete des Ballons, vom Committee ersetzt werden mußten [2].

In der Tat war dem mehrjährigen Kampf des europäischen und amerikanischen Philhellenismus um die Befreiung Griechenlands

[1] Vgl. R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes 1821-1827* (Südosteuropäische Arbeiten, 79), München 1984, S. 89.

[2] Vgl. V. PENN, *Philhellenism in England (1821-1827),* in «The Slavonic and East European Review», 14, 1935-36, S. 648.

nur ein vergleichsweise dürftiges Ergebnis beschieden: Denn als nach beinahe zehnjährigem Ringen, fortgesetztem außenpolitischen Tauziehen der Großmächte und permanenter innenpolitischer Differenzen endlich ein griechischer Nationalstaat entstanden war, umfaßte dieser Staat mit einer Einwohnerzahl von 800.000 gerade ein Drittel aller damals lebenden Griechen [3]; seine ihm von den Großmächten gezogenen Grenzen machten ihn zu einem Staatsgebilde drittrangiger Größe, und überdies wurde ihm eine landfremde Dynastie auferlegt, deren als zukünftiger griechischer König ausgewählte Repräsentant weder volljährig noch griechisch-orthodoxen Glaubens war [4].

Dennoch: Der Einmarsch des russischen Generals griechischer Abstammung, Alexander Ypsilanti, im März 1821 in die Moldaufürstentümer, hatte nicht nur den Auftakt des langwierigen griechischen Befreiungskampfes gegen die osmanische Herrschaft zur Folge, er gab zugleich den Anstoß zu einer Bewegung, die weit über Europa hinaus – von Boston [5] bis Kalkutta reichte – und quer durch alle sozialen Schichten ging, mithin Aristokraten ebenso wie Handwerker und Bauern umfaßte.

Die begeisterte aktive wie passive Teilnahme am griechischen Befreiungskampf in den Jahren 1821 bis 1829 war unzweifelhaft der Höhepunkt des europäischen Philhellenismus, der vor allem durch seinen stark politischen Einschlag der bereits bestehenden, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts neu erwachten Begeisterung für Griechenland auf literarischem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiet eine neue Komponente hinzufügte.

Obgleich es in den einzelnen europäischen Ländern keine kontinuierliche philhellenische Bewegung gegeben hat, vielmehr von zwei Wellen philhellenischer Anteilnahme zu sprechen ist – einer ersten bei Ausbruch des Krieges 1821-22 und einer zweiten nach

[3] D. DAKIN, *The Greek Unification and the Italian Risorgimento Compared,* in «Balkan Studies», 10, 1969, S. 3.

[4] Die sich hieraus ergebenden Probleme sind gut herausgearbeitet und quellenmäßig belegt von B. JELAVICH, *Russia and the Greek Revolution of 1843* (Südosteuropäische Arbeiten, 65), München 1966, insbes. S. 13 ff.

[5] Vgl. R. CLOGG, *Aspects of the Movement for Greek Independence,* in *The Struggle for Greek Independence. Essays to mark the 150th anniversary of the Greek War of Independence,* hrsg. von R. CLOGG, London 1973, S. 35, Anm. 40.

dem Fall Missolunghis 1826-27 –, noch die Formen philhellenischen Engagements überall deckungsgleich waren, hat der von ihr ausgeübte, politisch-publizistische Druck doch maßgeblich auf die Entscheidung der Großmächte eingewirkt und damit zu einer Lösung der griechischen Frage beigetragen.

Zugleich weist die durch den Philhellenismus intensivierte politische Diskussion in den einzelnen europäischen Ländern bezeichnende Unterschiede auf, die Rückschlüsse auf den jeweiligen Stand des politischen Willensbildungsprozesses, auf die Mechanismen der politischen Auseinandersetzung und die Rolle der Öffentlichkeit zulassen. Sieht man von der besonderen Variante des 'Philhellenismus von oben' (Irmscher) durch Bayern nach Konstituierung eines griechischen Nationalstaats seit 1831 ab, stellen in dieser Hinsicht Deutschland – bezogen auf den politisch-territorialen Bereich des Deutschen Bundes – und Großbritannien aufschlußreiche Beispiele für die politischen Intentionen des europäischen Philhellenismus dar.

Auch wenn diese nachfolgend im Vordergrund stehen und vergleichend einander gegenübergestellt werden sollen, darf keinesfalls übersehen werden, daß in dem komplexen Motivationsgeflecht philhellenischer Emphase kulturhistorisch-bildungsmäßige ebenso wie christlich-humanitäre Motive nicht minder starke Antriebskräfte darstellten. Auch sie müssen adäquate Berücksichtigung finden und in ihrer Auswirkung auf die politischen Intentionen des Philhellenismus untersucht werden.

Was waren die Ursachen für die Entstehung eines politischen Philhellenismus? Welche Motive trugen zu so weitgespannten aktiven wie passiven Engagements bei? Wer waren die sozialen Träger seiner Ideen, welche politischen Zielsetzungen vertraten sie und welche Reichweite ging von ihnen aus? Welche Phasen und Formen philhellenischer Aktion lassen sich ausmachen und in welchem Maße trug dies zum politischen Willensbildungsprozeß der Zeit bei? Inwieweit wirkte der Philhellenismus auf die Innenpolitik Deutschlands und Großbritanniens zurück, und welchen Einfluß nahm er auf den Entscheidungsprozeß des politischen Establishments in außenpolitischer Hinsicht? Das sind Fragen, die gestellt werden müssen, um Wesen und Bedeutung der politischen Intentionen des Philhellenismus zu erfassen.

II.

Die Wurzeln des politischen Philhellenismus gehen auf eine zeitlich parallel laufende, sich miteinander verschränkende Vorgeschichte zurück, die sowohl die Wieder- bzw. Neuentdeckung des klassischen Hellas in der europäischen Geisteswelt seit etwa 1750, als auch den innergriechischen Aufbruch, die Genese des griechischen Befreiungskampfes selbst, umfaßt. [6]

[6] Der Ausbruch des griechischen Befreiungskrieges wurde durch eine Reihe von Faktoren ermöglicht, die hier nur stichwortartig wiedergegeben und mit der notwendigsten Literatur belegt werden können: Die griechische Erneuerung wurde v.a. durch den seit dem Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden strukturellen Zerfallsprozeß des Osmanischen Reiches und der diese Entwicklung ausnutzenden russischen Expansionspolitik begünstigt, die unter Peter d. Großen 1711 begonnen und mit dem Frieden von Kücük Kaynarca im Jahre 1774 einen ersten Höhepunkt, indes längst keinen Abschluß, erreicht hatte. Durch den Friedensschluß wurde das Schwarze Meer nicht nur erstmals für die russische Schiffahrt zugänglich, angesichts der spezifischen Minder-Rechtsstellung der Griechen als Nicht-Gläubige in der sog. 'millet' hatte die Pforte zugleich in ein russisches Schutzrecht für die orthodoxen Christen in ihrem Territorium einwilligen müssen; beides stellte die Grundlage für den rasanten Ausbau eines griechischen Handelsimperiums, aber auch den Aufbau einer zum Schutz gegen Piraten bewaffneten griechischen Handelsflotte dar, die während des späteren Krieges eine überragende militärische Rolle spielen sollte. Darüber hinaus hielt die im Osmanischen Reich weitgehend intakt gebliebene und über eine relative Autonomie verfügende griechisch-orthodoxe Kirche durch ihre bloße Existenz die byzantinische Reichsidee und deren imperiale Tradition wach, wobei die messianische Erwartung eines kommenden, großgriechischen Reiches alle sozialen Schichten der griechischen Diaspora umfaßte. Der sich v.a. an der Peripherie auswirkende Machtverlust der Osmanischen Herrschaft förderte aber auch eine allmählich sich ausbildende, relative Unabhängigkeit in den Kernräumen griechischer Besiedelung, wobei die Tradition des halb legalen, halb kriminellen Bandenwesens der 'Klephten' und 'Armatoloi' zusätzliche Freiräume schuf. Nicht weniger weitreichende Folgen zeitigte der seit 1770 nachhaltig verstärkte geistige Perzeptions- und Rezeptionsprozeß des Ideenguts der europäischen Spätaufklärung durch das griechische Handelsbürgertum, ein Vorgang, der eine wachsende Politisierung dieser Schicht bewirkte und sich insbesondere seit dem Ausbruch des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges, der Französischen Revolution und der Napoleonischen Expansion weiter intensivierte. Mit der Besetzung der Ionischen Inseln im Jahre 1797 und der Gewährung einer Verfassung durch Frankreich erhielten die Griechen zugleich unmittelbar vor ihrer Haustür ein politisches Demonstrationsobjekt moderner Staatlichkeit, dessen Vorbildfunktion sich auch über die wechselnden Schutzherrschaften bis zum Abzug der Briten im Jahre 1864 hin erhielt. Für die vorrevolutionäre Situation im Jahrzehnt unmittelbar vor Ausbruch des Krieges ist schließlich die Gründung der beiden Geheimbünde 'Philomousos Hetaireia' und 'Hetaireia ton Philikon' symptomatisch gewesen, deren Aktivitäten

Dieser als dialektisch zu bezeichnende Vorgang gegenseitiger, schrittweise intensivierter Perzeption und Rezeption wies allerdings zunächst diametrale Schwerpunktsetzungen auf. Denn während vor allem durch das Handels- und Besitzbürgertum der griechischen Diaspora eine vorwiegend politisch ausgerichtete Rezeption des gesamten Spektrums der Ideenwelt der Zeit in Gang kam, die durch die Amerikanische und Französische Revolution, die Napoleonische Expansion etc. verstärkt wurde, erfolgte die Neuentdeckung klassischer griechischer Kultur [7] im Europa

unmittelbar auf die Vorbereitung eines allgemeinen griechischen Aufbruchs gerichtet waren.
Allgemein zur Geschichte des Osmanischen Reiches in diesem Zeitraum mit neuester Literatur J. MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte,* Darmstadt 1985, S. 165 ff.; zur Vorgeschichte des griechischen Befreiungskampfes D. DAKIN, *The Unification of Greece 1770-1923,* London 1972 *passim,* insbesondere jedoch die von R. CLOGG, *The Struggle for Greek Independence* herausgegebene Aufsatzsammlung, die gegenwärtig den besten Forschungsüberblick gewährt; wichtige Beiträge zur sozialen Zusammensetzung des griechischen Handelsbürgertums und seiner politischen Vorreiterrolle sind C. VACALOPOULOS, *La Structure sociale de la Nation Grecque avant la Révolution de 1821 (d'après les informations de deux essais inédits de Georges Lassanis, membre de Philiki Hétairie),* in «Balkan Studies», 16, 1975 zu entnehmen; zu den Wurzeln des entstehenden Nationalismus in der griechischen Diaspora vgl. S.G. XYDIS, *Medieval Origins of Modern Greek Nationalism,* in «Balkan Studies», 9, 1968; s.a. die präzise Zusammenfassung dieser Genese von D. VISVIZI-DONTAS, *The Idea of Nation in Relation to the Establishment of the Modern Greek State,* in *Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip,* hrsg. von Th. SCHIEDER, München-Wien 1974; zur Intensivierung des geistig-kulturellen Austausches zwischen dem griechischen Handelsbürgertum und dem deutschsprachigen Raum vgl. die materialreiche Arbeit von E. TURCZYNSKI, *Die deutsch-griechischen Kulturbeziehungen bis zur Berufung König Ottos* (Südosteuropäische Arbeiten, 48), München 1959; zur Rolle der Ionischen Inseln und ihrer politisch-konstitutionellen Vorbildfunktion vgl. R. CECIL, *The Cession of the Ionian Islands,* in «History Today», 14, 1964; W.D. WRIGLEY, *Dissension in the Ionian Islands: Colonel Charles James Napier and the Commissioners (1819-1833),* in «Balkan Studies», 16, 1975; B. KNOX, *British Policy and the Ionian Islands, 1847-1864: Nationalism and Imperial Administration,* in «English Historical Review», XCIX, 1984.

[7] Dieser gesamteuropäische Vorgang, der eine wichtige Schrittmacherfunktion für die Entstehung des politischen Philhellenismus besaß, kann hier ebenfalls nur angedeutet werden: Aus der Gepflogenheit laienhafter Liebhabersammlungen klassischer Antiquitäten, meist während der 'Grand Tour' von der aristokratischen, gebildeten und vermögenden Schicht in Italien erworben, entwickelten sich um die Mitte des 18. Jhdts. schrittweise Bestrebungen zu einer stärker systematischen Klassifizierung und Deskription antiker Überreste. Exemplarisch deutlich wird dies an der 1734 in London gegründeten 'Society of Dilettanti', die 1751 eine sorgfältig geplante und aus eigenen Mitteln finanzierte Expedition nach Griechenland sandte, deren Aufgabe die genaue Erfassung der in Athen vorhandenen antiken Relikte

der Goethezeit, die seither auch als 'zweite Renaissance' bezeichnet worden ist, vornehmlich auf kulturhistorischer, künstlerischer und literarischer Ebene, wobei die Anfänge moderner wissenschaftlicher Archäologie in dieser Zeit eine verstärkende Wirkung ausübten.

klassischer griechischer Baukunst und Skulptur sein sollte; in der Tat stellte die von James Stuart und Nicholas Revett durchgeführte, mehrjährige Expedition den Beginn moderner, wissenschaftlicher Archäologie dar. Die sprunghaft steigende Buchproduktion über Griechenland, die ein wichtiges Indiz für das gesteigerte Interesse der gebildeten europäischen Schicht in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts ist, hat W. ST. CLAIR, *That Greece might still be free. The Philhellenes in the War of Independence,* London u.a. 1972, S. 368 ff. für Großbritannien, Frankreich und Deutschland chronologisch vergleichend zusammengestellt. Zum gleichen Zeitpunkt begründete Johann Winckelmann in Rom mittels genauer Beobachtung und intensiver Reflexion antiker Kunstwerke die erste moderne wissenschaftliche Kunsttheorie. Unter Einführung des Entwicklungsbegriffes nahm Winckelmann erstmals eine Klassifizierung antiker Kunstwerke nach Epochen vor und schuf zugleich die theoretische Fundierung des Klassizismus mit Auswirkung bis in die Dichtung, etwa den Neuhumanismus der Weimarer Klassik, hinein. Beiden Ansätzen, dem empirisch-praktischen wie dem kunsttheoretisch-philosophischen, lagen identische Motive zugrunde. Zum einen wurde dem griechischen Original gegenüber dem römischen Imitat nun ein eindeutig höherer Stellenwert beigemessen, zum anderen waren die neuen Wissenschaften der Archäologie und Kunstgeschichte Ausdruck und Träger zugleich eines 'Empirierungszwanges' (Wolf Lepenies), weil die bisher gepflogene «Paraphrasierung und Kommentierung der Klassiker die Beschreibung von Erfahrungstatsachen» nicht mehr zu ersetzen vermochte; vgl. W. LEPENIES, *Johann Joachim Winckelmann. Kunst und Naturgeschichte im 18. Jahrhundert,* in *Johann Joachim Winckelmann* (Studien zum 18. Jahrhundert, 7), hrsg. von T. W. GAETHGENS, Hamburg 1986, S. 222. Als schließlich die Bereisung Italiens im letzten Jahrzehnt des 18. Jhdts. durch die Napoleonische Besetzung unmöglich wurde, trat Griechenland als bevorzugtes Reiseland antiker Vergangenheit erst recht in den Vordergrund, wobei die inzwischen vollzogene Änderung des Publikumsgeschmacks damit korrespondierte: Rom war hinter Athen zurückgetreten. Indizien für das gesteigerte Interesse an Griechenland lassen sich exemplarisch an der begeisterten Rezeption von Byrons Reise 1809-10 nach Griechenland und in den Orient bzw. an den Auseinandersetzungen über die Verbringung des Parthenon-Frieses durch Lord Elgin 1812 nach London ablesen. Unmittelbar vor Ausbruch des griechischen Befreiungskrieges hatte sich somit das Interesse an Griechenland, insbesondere in der gebildeten Schicht in Europa, beträchtlich intensiviert. Vgl. speziell zur englischen Entwicklung D. CONSTANTINE, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal,* Cambridge UK u.a. 1984; M.L. CLARKE, *Greek Studies in England, 1700-1830,* Cambridge UK 1945; T. SPENCER, *Fair Greece, Sad Relic,* London 1954 und R. JENKYNS, *The Victorians and Ancient Greece,* Oxford 1980. Zur deutschen Entwicklung vgl. jüngst W. Frhr. VON LÖHNEYSEN, *Ideal und Wirklichkeit. Deutsche Reisende in Griechenland 1800 bis 1840,* in «Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte», XXXVIII, 1986.

Trotz der zeitgleichen Verschränkung des innergriechischen Aufbruchs mit der europäischen Wieder- bzw. Neu-Entdeckung des klassischen Griechenland, war für die Entstehung und Vorgeschichte des politischen Philhellenismus hingegen gerade der a p o l i t i s c h e, fast ausschließlich kulturhistorisch-bildungsmäßige Ansatz bezeichnend. Denn während seit dem Fall Konstantinopels im Jahre 1453 bei den meisten, unter osmanischer Herrschaft stehenden Griechen, der Gedanke an die Befreiung über die Jahrhunderte hinweg virulent geblieben war, hatte die europäische Geisteswelt deren politisches Schicksal so gut wie vergessen bzw. verdrängt. Hier stand das antike, insbesondere philosophisch-literarische Erbe im Vordergrund, traditionell gefördert, aber auch idealistisch überhöht durch den von klassischen Bildungsstoffen geprägten Unterricht, dessen Basis nach wie vor die intensive Auseinandersetzung mit alten Sprachen darstellte. Die spezifische Funktionalisierung klassischer Lehrstoffe zur Ausbildung bürgerlicher Tugenden durch das neu-humanistische Erziehungs- und Bildungskonzept Wilhelm von Humboldts leistete dabei der Projizierung eines überwiegend apolitischen Griechenlandbildes, insbesondere in Deutschland, Vorschub. Demgegenüber trat das Interesse an der tatsächlichen politischen Situation der Griechen als Zeitgenossen weitgehend in den Hintergrund.

Diese beiden gegensätzlichen Perspektiven und Interessenlagen – der wachsende politische Emanzipationsdrang insbesondere unter dem griechischen Handels- und Besitzbürgertum einerseits, und das gesteigerte kulturhistorisch-bildungsmäßige Interesse an Griechenland in Westeuropa andererseits – berührten sich jedoch insofern, als Griechenland sowohl als politisches wie kulturelles Thema auf beiden Seiten Gegenstand der Diskussion blieb. Vor diesem Hintergrund kann gerade die Bedeutung des kulturhistorisch und von klassischer Bildung geprägten und zugleich idealisierten Hellas-Bildes kaum unterschätzt werden, resultierte daraus doch als permanentes Motiv philhellenischen Engagements die tiefe Dankesschuld, die man dem Erbe Griechenlands ableisten zu müssen glaubte.

Eine kaum weniger starke Antriebskraft des Philhellenismus stellte aber auch das als Gebot christlicher Nächstenliebe und humanitärer Pflicht aufgefaßte Motiv der Hilfe und Unterstützung dar. Als einem alten, christlichen Volk sollte den aufständischen

Griechen gegenüber seinen heidnischen Unterdrückern beigestanden werden – wie ebenso einem zivilisierten, europäischen Volk gegenüber barbarischen, asiatischen Massen, wobei ein einseitig negatives Türkenbild hier eine affirmierende Wirkung ausübte [8].

Beide Motive, sowohl das kulturhistorisch-bildungsmäßige als auch das christlich-humanitäre, verloren unter den philhellenischen Freiwilligen vor Ort jedoch rasch an Wirksamkeit. Aufgrund eigener Anschauung mußte sich geradezu zwangsläufig ein «Prozeß der Zersetzung des philhellenischen Idealismus durch fortschreitende Desillusionierung» [9] vollziehen, zumal das idealisierte Hellas-Bild mit der zeitgenössischen griechischen Wirklichkeit einen schneidenden Kontrast bildete. Die kaum reflektierte, häufig für selbstverständlich gehaltene Identifikation des antiken Griechenland mit dem gegenwärtigen erwies sich schnell als fatale Einbildung und Fehleinschätzung.

Aber auch dem religiös-humanitären Motiv wurde bald der Boden entzogen. Nicht selten gerierten sich die philhellenischen Freiwilligen als sehr konfessionsbewußt und setzten die ihnen fremd erscheinende, tiefe Religiosität der griechischen Zeitgenossen als orthodoxe Christen mit Aberglauben gleich. Darüber hinaus mußte dieses Motiv um so fragwürdiger werden, als viele Philhellenen Augenzeugen der blutrünstigen Grausamkeit wurden, mit der die griechischen Aufständischen den Befreiungskampf führten und darin z.T. noch die Türken übertrafen.

Dieser massive Desillusionierungsprozeß, der die philhellenischen Motivationen in der Substanz traf, blieb jedoch auf die Vorstellungen derjeniger, die Griechenland mit eigenen Augen nicht zu sehen bekamen – und das war bei weitem die Mehrzahl – nahezu ohne jede Auswirkung. Wie noch zu zeigen sein wird,

[8] Zur Differenzierung der philhellenischen Motivationsstruktur vgl. insbesondere R. Quack-Eusthadiades, *Der deutsche Philhellenismus,* S. 23 ff. Daß dem christlichen Glauben der Griechen keine besonders hohe Achtung entgegengebracht wurde, zeigen die anglo-amerikanischen Missionierungsversuche, die sowohl auf dem Festland als auch auf den Inseln noch v o r Ausbruch des Krieges – übrigens erfolglos – unternommen wurden; vgl. S.A. Larrabee, *Hellas Observed: The American Experience of Greece,* New York 1957, insbesondere S. 41, 52 und 56.

[9] R. Bechtle, *Wege nach Hellas. Studien zum Griechenland-Bild deutscher Reisender,* Esslingen 1959, S. 45.

änderten die zahlreichen, durchweg negativen Berichte der desillusionierten philhellenischen Heimkehrer nichts an den grundsätzlichen Auffassungen des philhellenischen Engagements in ihren Heimatländern. Kulturhistorisch-bildungsmäßige und christlich-humanitäre Motivationen blieben hier nach wie vor wirksam, so daß im Gegensatz zum aktiven philhellenischen Einsatz in Griechenland das passive philhellenische Engagement daheim kaum beeinträchtigt wurde.

So sehr beide Motive kontinuierlich zum philhellenischen Engagement gehörten und für die Dauer des griechischen Befreiungskampfes und darüber hinaus bestimmende Größen blieben – sie waren apolitische Motive. Den eigentlichen politischen Motivationshintergrund philhellenischer Aktion bildete indessen die von der Französischen und Industriellen Revolution ausgelöste Modernisierungswelle, die längst vor 1815 eingesetzt hatte. Zugleich und insbesondere aber stand der politische Philhellenismus in den einzelnen europäischen Ländern in engem Zusammenhang mit der 1815 in Wien geschaffenen Ordnung, die das Spannungsverhältnis zwischen dem politischen Emanzipationsdrang der gesellschaftlichen Gruppen und der restaurierten staatlichen Herrschaftsordnungen durch die Politik der Revolutionseindämmung nach innen und außen verstärkt hatte. Der Philhellenismus war Teil der 'Bewegung', die den Kräften der 'Beharrung' entgegenstand [10]. Insofern stellte der griechische Befreiungskampf, der selbst Bestandteil der revolutionären Erschütterungen mit den zeitgleichen Aufständen in Italien und Spanien nur fünf Jahre nach dem Wiener Vertragschluß war, Anknüpfungspunkt und Operationsfeld zugleich dar für die politische Opposition in Europa gegen die innen- und außenpolitische Ordnung. Überspitzt ließe sich sagen, daß die eigentliche politische Substanz des Philhellenismus der Hochphase zwischen 1820 und 1830 stärker aus dem grassierenden Protestpotential innerhalb der einzelnen europäischen Länder sowie aus der Opposition gegen die seit 1815 restaurierte Staatenordnung resultierte als aus der politischen Problematik des griechischen Befreiungskampfes selbst. Die für die Restaurationszeit charakteristische Konfrontation zwischen dem konservativ-absolutistische und anationale Prinzipien ver-

[10] Vgl. D. LANGEWIESCHE, *Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1849* (Grundriß der Geschichte, 13), München 1985, S. 3.

tretenden politischen Establishment einerseits und der breiten Opposition, die vom radikalen Republikanertum bis zum gemäßigten Liberalismus andererseits reichte, erhielt auf dem Boden Griechenlands besondere Symbolkraft: An der Wiege europäischer Kultur kam dem Kampf um nationale Selbstbestimmung und freiheitliche Verfassung die gleichsam metaphysische Bedeutung der Auseinandersetzung um eine grundlegende politische und gesellschaftliche Erneuerung Europas selbst zu. Die von hier ausgehende Suggestionskraft wurde von beiden Lagern gleichermaßen erkannt und entsprechend eingeschätzt. Überdies mußte der griechische Befreiungskampf nach dem Scheitern der revolutionären Umsturzversuche im Königreich beider Sizilien, in Piemont-Sardinien und in Spanien, eine Art letzter Hoffnung für die politische Opposition im damaligen Europa bedeuten. Beides fand klassischen Ausdruck in dem Satz des berühmtesten italienischen Philhellenen, des ehemaligen Kriegsministers Piemont-Sardiniens, Santorre di Santarosa: «Se la Grecia cade, non cadono con essa tutte le speranze di libertà?» [11] (Wenn Griechenland fällt, fallen mit ihm dann nicht alle Freiheitshoffnungen?).

Sieht man von den entlassenen Soldaten und entwurzelten Existenzen der Napoleonischen Kriege sowie von den von romantischem Fernweh ergriffenen Abenteurern ab, die am griechischen Befreiungskampf in nicht unbeträchtlicher Zahl teilnahmen, so beinhaltete diese Aussage zweifellos den Kern des politischen Anliegens der philhellenischen Elite Europas.

III.

Für die Entstehung und Ausbildung eines politischen Philhellenismus im vormärzlichen Deutschland sollten zunächst zwei Faktoren von bestimmender Wirkung werden: Das nahezu völlige Fehlen eines politischen Griechenland-Bildes v o r 1821, an dessen Stelle hingegen, wie bereits erwähnt, ein fast ausschließlich «idealisiertes und idyllisiertes» [12] Bild kulturhistorisch geprägter Provenienz stand – mit der zwangsläufigen Konsequenz weitge-

[11] A. MONTI, *L'Italia e il Risorgimento Ellenico* (con nove documenti inediti), in *Italia e Grecia. Saggi su le due civiltà e il loro rapporto attraverso i secoli*, Firenze 1939, S. 347.

[12] R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus*, S. 22.

hender Unkenntnis über die tatsächlichen politischen Zustände in Griechenland. Diesem durchweg positiven, z.T. apologetische Züge tragenden Bild entsprang im übrigen die für den deutschen Philhellenismus besonders charakteristische Spontaneität und Intensität im Vergleich zu anderen europäischen Philhellenismen. Zugleich unterlag der jetzt einsetzende politische Disput über die Zukunft Griechenlands in Deutschland von Anfang an scharfen Repressivmaßnahmen, deren gesetzliche Grundlage das auf den Karlsbader Beschlüssen als Bundesgesetz erlassene Pressegesetz vom 20.9.1819 darstellte [13]. Der Serie von Aufrufen seitens der vornehmlich aus dem gemäßigt-liberalen Lager kommenden Proklamatoren des griechischen Aufstandes, wie des Leipziger Philosophieprofessors Wilhelm Traugott Krug, des Münchner Altphilologen und Mitglieds der 'Hetairie', Friedrich Thiersch, sowie des ehemaligen Hessen-Nassauischen Ministers Hans von Gagern u.a.m. folgten denn auch rasch Druckverbote und Einschüchterungsversuche, die insgesamt die Entwicklung der politischen Diskussion hemmten, sie freilich nicht völlig einzuschränken vermochten. Den Aufrufen war überall gemeinsam, den griechischen Aufständischen durch persönlichen Einsatz und materielle Hilfe beizustehen. Beides fand binnen kurzer Zeit ein erstaunliches Echo.

Schon Anfang August 1821 bildete sich in Stuttgart ein Hilfsverein, dem kurz darauf weitere Vereine u.a. in Darmstadt, Heidelberg und Tübingen folgten. Stuttgart blieb unter den in Deutschland entstehenden Griechenvereinen die Organisationszentrale und Schaltstelle, die insbesondere den Kontakt über die deutschen Grenzen hinaus zu den zahlreichen Schweizer Griechenvereinen und später zu den Hilfskomitees in Frankreich sowie dem Londoner Greek Committee unterhielt. In der vergleichsweise kurzen Zeitspanne von Oktober 1821 bis November 1822 sind mit Unterstützung der deutschen und schweizerischen Griechenvereine nicht weniger als 9 Schiffsexpeditionen mit mehr als zweihundert deutschen Freiwilligen nach Griechenland abgegangen – eine erstaunliche Organisationsleistung. Der größte Teil der durch private Sammlungen aufgebrachten finanziellen Mittel wurde da-

[13] Vgl. die umfassende Arbeit von E. ZIEGLER, *Literarische Zensur in Deutschland 1819-1848. Materialien, Kommentare* (Literatur-Kommentare, 18), München-Wien 1983, S. 118 ff.

bei für die «Unterstützung, Verpflegung, Ausrüstung und Überfahrt von Freiwilligen verwendet» [14].

Die geographische Massierung der Vereine im südwestdeutschen Raum ist dabei sowohl Indiz der relativen Stärke des Liberalismus in den konstitutionellen Süd-Staaten des Deutschen Bundes als auch Ausdruck der hier weniger rigide gehandhabten Überwachungs- und Zensurpolitik.

Dies gab zu steten Klagen der preußischen und österreichischen Gesandten Anlaß, da, wie es in einem Bericht des preußischen Gesandten in Württemberg an das Außenministerium in Berlin, bezogen auf den Stuttgarter Griechenverein, hieß, sich «unter den Mitgliedern des Vereins auch verschiedene befinden, die hier als sogenannte liberale und selbst als demagogische Köpfe bekannt sind» [15].

Nicht zuletzt durch den Aufbau eines solchen Organisationsnetzes auf einer gewissermaßen semipolitischen Basis begann der Philhellenismus in Deutschland im Spätherbst 1821 zur Aktion zu werden, zumal weitere Vereinsgründungen, Sammlungen und Aufrufe folgten. Der Philhellenismus hat damit zweifellos dem Ausbau des vormärzlichen Vereinswesens in Deutschland einen zusätzlichen Schub verliehen, wobei die bestehenden politischen

[14] R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus,* S. 52; dort auch die Darstellung der übrigen Aktivitäten, wobei der besondere Wert dieser neuesten Forschungsarbeit zum deutschen Philhellenismus u.a. in der Analyse des politischen Schrifttums liegt.

[15] J. IRMSCHER, *Der Philhellenismus in Preußen als Forschungsanliegen* (Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften, 1966), Berlin-Ost 1966, S. 23; die kritische Einschätzung der bisherigen Forschungen sowie die auf intensiven Archivstudien fußende Darstellung Irmschers ist neben der Arbeit von Quack-Eusthadiades die wissenschaftlich bislang fundierteste Auseinandersetzung mit dem deutschen Philhellenismus. Wertvolle Informationen beinhalten jedoch auch noch die älteren Arbeiten von R. ARNOLD, *Der deutsche Philhellenismus. Kultur- und literarhistorische Untersuchung,* in «Euphorion» («Zeitschrift für Literaturgeschichte», hrsg. von A. SAUER), 2. Ergänzungsheft, Bamberg 1896; C. ERLER, *Der Philhellenismus in Deutschland,* Diss. Marburg 1917. Nach wie vor unverzichtbar bleiben die Quellensammlungen zum deutschen Philhellenismus von K. DIETERICH, *Aus Briefen und Tagebüchern zum deutschen Philhellenismus, (1821-1828),* Hamburg 1929; *Briefe deutscher Philhellenen aus Griechenland aus den Jahren 1821 und 1822,* in «Hellas-Jahrbuch» 1929 und 1930; *Deutsche Philhellenen in Griechenland, 1821-1822. Auswahl aus ihren Tagebüchern* (Hist. liter. Schriftenreihe der deutsch-griechischen Gesellschaft, 4), Hamburg 1929.

und polizeilichen Repressionen, insbesondere das Parteienverbot und die Behinderung von Vereinsgründungen eher «eine Kryptopolitisierung ursprünglich unpolitischer Vereine» [16] bewirkte. Eine wichtige Rolle der Tarnung der impliziten politischen Intention spielte dabei das christlich-humanitäre Motiv; i.Ü. auch in der – trotz Zensur – rapide anschwellenden Griechenliteratur und -dichtung [17]. Gegner wie Anhänger des Philhellenismus waren sich dabei über diese Tarnfunktion völlig im klaren. Denn wie der liberale Zeitzeuge Varnhagen von Ense bemerkte, daß «selbst die Demagogen... ihre Freude am griechischen Aufstande dahinter sichern» [18], so vermutete der preußische Außenminister Graf Bernstorff noch weitergehende Ambitionen:

«Unter dem Deckmantel und dem Aushängeschild religiöser und rein menschlicher Gefühle [werde; G.H.] in dem eigenen Schoße Deutschlands gewissermaßen ein Brennpunkt zu einem Vereine moralischer und physischer Kräfte gebildet..., welcher, wenn er nicht in seinem ersten Entstehn unterdrückt wird, nur zu leicht würde einen Auswuchs, eine Kraft und eine Richtung gewinnen können, welche mit Erfolg bekämpfen – und darauf ist allem Anschein nach das ganze Unternehmen berechnet – den Regierenden dann an hinlänglichen Mitteln gebrechen dürfte» [19].

Die Frage nach der sozialen, bildungs- und berufsspezifischen Herkunft der Philhellenen-Kämpfer sowie der Mitglieder und Sympathisanten der Griechenvereine ist von der gegenwärtigen Forschungslage her nicht eindeutig zu beantworten. Sie stellt sowohl für die Gesamtzahl der etwa 1000-1200 europäischen und amerikanischen als auch für die deutschen Philhellenen insonderheit eine Forschungslücke dar, obwohl mit schätzungsweise 70-75% verifizierbaren biographischen Angaben ein durchaus aussagefähiges 'sample' erarbeitet werden könnte [20]. Geht man von den

[16] D. LANGEWIESCHE, *Die Anfänge der deutschen Parteien. Partei, Fraktion und Verein in der Revolution von 1848-49,* in «Geschichte und Gesellschaft», 4, 1978, S. 328.

[17] Vgl. R. ARNOLD, *Der deutsche Philhellenismus, passim.*

[18] J. IRMSCHER, *Philhellenismus in Preußen,* S. 16.

[19] *Ibidem,* S. 20 f.

[20] Das von W. BARTH und M. KEHRIG-KORN, *Die Philhellenenzeit. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Ermordung Kapodistrias' am 9. Oktober 1831. Mit einem ausführlichen biographischen Namensverzeichnis der europäischen und amerikanischen Phihellenen,* München 1960, akribisch zusammengestellte Werk, das wissenschaftlichen Ansprüchen allerdings nicht genügt, wäre für eine solche Untersuchung als Materialbasis durchaus von Nutzen.

bei William St. Clair angegebenen Zahlen aus, dessen statistische Zusammenstellung ausschließlich die weitgehend gesicherten biographischen Daten philhellenischer Freiwilliger berücksichtigt, so standen die Deutschen bei einer Gesamtzahl von 940 Philhellenen, mit 342, einem guten Drittel also, an der Spitze; Franzosen folgten mit beträchtlichem Abstand (196); mit 137 stellten italienische Philhellenen das drittgrößte Kontingent, und erst an vierter Stelle rangierten die Briten mit 99 [21].

Mit einiger Zurückhaltung läßt sich das auf den ersten Blick überraschende Ergebnis feststellen, daß der Anteil im Dienst befindlicher bzw. entlassener Offiziere und Soldaten die Mehrheit unter den Philhellenen-Kämpfern darstellte, die allerdings, statistisch gesehen, erst nach Verebben der ersten Welle, d.h. nach 1822, erlangt wurde. Das Übergewicht von Berufssoldaten ist dabei bei Franzosen, Italienern und Briten stärker ausgeprägt als bei den Deutschen. Dies war eine Folge der Napoleonischen Kriege, die das rapide Anwachsen eines Berufs- wie Freiwilligen-Militärs hervorgerufen hatten, deren Angehörige jetzt, nach dem Wiener Kongreß, zu einem großen Teil stellungs- und beschäftigungslos waren. Zugleich drückte sich hier auch ein beträchtliches Maß an existentieller Entwurzelung, politischer Opposition und verlorengegangener Loyalitäten aus. Ein gutes Beispiel für die politische Desorientierung und soziale Desintegration stellte die französische Armee unter der restaurierten bourbonischen Herrschaft dar, deren Zuverlässigkeit und Loyalität aufgrund des nach 1815 fortbestehenden Dauerzwistes zwischen napoleonischen Veteranen und bourbonischen Royalisten bis weit in die 20er Jahre hinein in Frage stand [22]. Auch für den deutschen Bereich galt, wenn auch in abgeschwächter Form, Analoges; jedenfalls decken sich in dieser Hinsicht die Aussagen führender Köpfe und Organisatoren des deutschen Philhellenismus [23]. Ohne Zwei-

[21] N. St. Clair, *That Greece*, S. 356.

[22] Vgl. P. Savigear, *Carbonarism and the French Army, 1815-1824*, in «History», LIV, 1969. Einen ähnlichen Fall stellt das neapolitanische Heer nach der Restauration dar, in dem viele Murat-Anhänger weiter dienten; vgl. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, II: *Dalla Restaurazione alla rivoluzione nazionale 1815-1846*, Milano 1977⁹, S. 74 ff.

[23] So z.B. die Äußerungen Albert Schotts, des Vositzenden des Stuttgarter Hilfsvereins, über die Herkunft der Freiwilligen: «Offiziere, Soldaten, Kaufleute und Handwerksburschen; ein großer Teil durchaus mittellos, mit dem Vaterlande entzweit und in demselben kein Unterkommen findend» oder Wilhelm Traugott Krugs:

fel entstammte die nächstgrößte Gruppe – und das gilt u.a. für die deutschen Philhellenen – dem akademisch gebildeten Bürgertum, z.T. auch dem Adel. Für einen spezifisch deutschen Typ des philhellenischen Freiwilligen war die Vereinigung von hohem Idealismus, akademischer Bildung und militärischer Erfahrung charakteristisch, letztere fast durchweg in den Befreiungskriegen von 1813-14 erworben. Die Gattin des französischen Gesandten in Neapel traf daher durchaus den Nagel auf den Kopf, als sie dem ehemaligen Freiwilligen von 1813-14, Burschenschafter und Jahn-Verehrer sowie Opfer der Demagogenverfolgung Franz Lieber, der völlig abgerissen aus Griechenland zurückkehrte, die Frage stellte: «Wie kommt es, daß alle jungen Männer, die nach Griechenland kommen, in Jena studiert» haben? [24] Ohne Zweifel ist jedenfalls die durch die Befreiungskriege politisierte, bürgerlich-akademische Intelligenz ein spezifisches Ferment des Philhellenismus in Deutschlands gewesen, und es ist kein Zufall, daß damals das Bild des Jenaer Studenten und Kotzebue-Attentäters, Carl Ludwig Sand, neben den Abbildungen der griechischen Freiheitshelden in allen Buchläden hing, wie der Dichter Karl Gutzkow berichtet [25]. Aber auch die soziale Unterschicht hat aktiv am griechischen Befreiungskampf, wenn auch als kleine Minderheit, teilgenommen. Immer wieder werden Handwerker und Bauern erwähnt [26]. Während Letztere ohne Zweifel eine echte Ausnahme stellten, scheint der kleine, jedoch immerhin vorhandene Anteil an Handwerkern die im Vormärz früh einsetzende Politisierung dieses Standes wiederzuspiegeln.

Der aktive philhellenische Einsatz in Griechenland barg hohe Risiken. Jeder dritte Philhellene kehrte nicht mehr zurück, wobei der Anteil deutscher Philhellenen mit 41,5% nicht unbeträchtlich über der durchschnittlichen Gefallenenrate von exakt 33,3% aller philhellenischen Freiwilligen vor Ort liegt. Denn gerade der im deutschen Philhellenismus existente hohe Idealismus, über den

«Vom Korporal bis zum General – Schuster und Schneider, Landwirte und Kaufleute, Künstler und Gelehrte, nicht minder allerlei Glücksritter und Beutelschneider». (Vgl. J. IRMSCHER, *Philhellenismus in Preußen*, S. 26 u.S. 60, Anm. 217).

[24] *Ibidem*, S. 61, Anm. 237.

[25] K. DIETERICH, *Aus Briefen und Tagebüchern*, S. 14.

[26] Vgl. R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus*, S. 120 sowie W. ST. CLAIR, *That Greece*, S. 72.

noch Byron ob seines Überschwanges sarkastische Bemerkungen verlor [27], hatte einen, im Vergleich zu anderen Nationen, größeren Anteil an militärisch völlig Unerfahrenen nach Griechenland geführt, auch wenn Freiwillige aus den Befreiungskriegen diesen Tatbestand zu überdecken scheinen. Allerdings muß auch hier differenziert werden. De facto teilt sich die Gefallenenquote je zur Hälfte in durch Kampfhandlungen Getötete sowie an erlittenen Krankheiten, insbesondere Malaria, Gestorbene auf.

Auch auf das soziale Herkommen derer, die sich p a s s i v für den philhellenischen Gedanken einsetzten, kann, wenn auch mit großer Vorläufigkeit und gebotener Zurückhaltung, rückgeschlossen werden. Veröffentlichte Belege von Sammellisten der Jahre 1821-23 aus Südwestdeutschland und einigen hessischen Landstrichen, die noch nicht wie die späteren Sammlungen in Preußen ab 1826 ausschließlich karitativen Zwecken dienten, sondern ausdrücklich für die materielle Unterstützung des griechischen Freiheitskampfes vorgesehen waren, machen deutlich, «daß auch Angehörige der unteren sozialen Schichten intensiv mitbeteiligt waren» [28]. Dabei ist nicht nur die durchweg hohe Spendenfreudigkeit auf dem Lande auffällig, bemerkenswert ist auch, wie ein Zeitzeuge vermerkt, «die nicht geringe Zahl der Dienstmädchen und Witwen, die ihr Scherflein beisteuern» [29]. Fügt man den geographischen Flickenteppich zusammen, von dem uns Sammellisten, jetzt auch unter Einschluß der Sammlungen in den Jahren 1826-27 überliefert sind, so zeigen die Angaben zu Stand und Beruf aus Westfalen und Schlesien, dem Braunschweiger Land und den Hansestädten Hamburg und Lübeck, nahezu überall das gleiche Bild. Offensichtlich hatte der Philhellenismus eine beträchtliche soziale Reichweite, die weit über seinen Hauptträger, das gebildete, liberale Bürgertum hinausging. Inwieweit dabei von einer Ingangsetzung 'politischer Reflexionsprozesse' in die-

[27] Vgl. *Byron. Briefe und Tagebücher,* hrsg. von L.A. MARCHAND, Frankfurt a.M. 1985, S. 432 (Brief Byrons an John Bowring, den Sekretär des London Greek Committee v. 26. Okt. 1823).

[28] D. KRAMER, *Der Philhellenismus und die Entwicklung des politischen Bewußtseins in Deutschland,* in *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag,* Göttingen 1969, S. 239.

[29] *Ibidem,* S. 241.

sen sozialen Schichten durch den Philhellenismus gesprochen werden kann, ist äußerst fraglich. Zu vermuten steht eher, daß das christlich-humanitäre Motiv in der sozialen Unterschicht der Vormärzzeit, das z.B. aus dem Antrag auf Paßausstellung dreier Bauern aus der Mark Brandenburg zum Ausdruck kommt, die nach Griechenland ziehen wollten, «um ihren christlichen Brüdern zu helfen», gegenüber rein politischen Motivationen immer noch vorherrschend war [30].

Wie stark sich die öffentliche Meinung in Deutschland bereits mit Ablauf des Jahres 1821 auf eine progriechische – und umgekehrt anti-türkische – Auffassung festgelegt hatte, ist von Regine Quack-Eustathiades nachgewiesen worden, die die Erfahrungsberichte der z.T. schon ab Frühjahr 1822 wieder heimkehrenden Philhellenen-Kämpfer einer genauen Analyse unterzogen hat [31]. Die Berichte der Heimkehrer, von denen immerhin jeder fünfte zur Feder griff, waren ausnahmslos negativ. Sie stellen Dokumente des klaffenden Widerspruchs zwischen dem vom deutschen Neuhumanismus geprägten Idealbild Griechenlands und der tatsächlich erlebten und erlittenen politisch-sozialen Wirklichkeit dar, Resultat jener bereits erwähnten, überwiegend unkritischen Ineinssetzung des klassischen Hellas mit der Fiktion eines imaginären, zeitgenössischen Griechenland. Hier machte sich die Verbitterung über die abweisende, nicht selten feindselige Aufnahme in Griechenland Luft, die Enttäuschung über den nahezu permanenten militärischen Mißerfolg aufgrund mangelnder Führung und innerer Uneinigkeit, das Erlebnis der z.T. entsetzlichen Kriegsgreuel, schließlich die stupende Erkenntnis, daß die aufständischen Griechen weder für die Wiedererstehung des klassischen Hellas noch für einen griechischen Nationalstaat kämpften, sondern in ihrer Mehrheit die Wiederherstellung eines byzantinischen Kaisertums, der historischen Tradition der 'megale idea' folgend, mit der Hauptstadt Konstantinopel, erstrebten. Insbesondere die Organisatoren der Griechenvereine wurden dabei zur Zielscheibe ihrer Kritik. Die Heimkehrer bezeichneten sie als 'Philhellenenmacher', als Verführer der Jugend, die «bisher blind und taub gegen Wahrheit und Warnung [gewesen seien und

[30] J. Irmscher, *Philhellenismus in Preußen*, S. 16.

[31] Vgl. R. Quack-Eusthadiades, *Der deutsche Philhellenismus*, S. 55-124, *passim*.

die sich; G.H.] bloß der lügenden und betrügenden Fama, und den in der frühesten Jugend eingesogenen phantastischen Ideen über das Griechentum» hingegeben hätten [32].

Bezeichnend für die emotionale Intensität des deutschen Philhellenismus ist jedoch, daß diese Tatsachenberichte nicht nur pauschal verworfen wurden, sondern im Gegenzug auch vor gefälschten Erlebnisberichten nicht zurückgeschreckt wurde, um kritische Stimmen zu entkräften [33]. Die zwischen Daheimgebliebenen und Heimkehrern äußerst polemisch geführte Auseinandersetzung führte jedoch nicht zu einer selbstkritischen Überprüfung der bisherigen Aktionen, sondern zu einer Polarisierung in zwei Lager. Damit unterblieb zugleich eine nüchterne Bestandsaufnahme der politischen Situation in Griechenland selbst, einschließlich der darin implizierten Interessen der Großmächte. Das war jedoch symptomatisch für die politische Diskussion der griechischen Frage in Deutschland insgesamt, die aufgrund der Pressezensur weniger in den Zeitungen als durch die politischen Flugschriften deutlich wird. Denn obgleich der griechische Befreiungskampf ohne Zweifel ein Surrogat für die durch den Wiener Kongreß und die Reaktion unbefriedigt gebliebene nationale Aspiration in Deutschland darstellte, und die Beteiligung an philhellenischen Aktionen Ausdruck des Protestes gegen die herrschende politische Repression war, ist man zu einer vorurteilslosen Bestandsaufnahme der griechischen Frage als komplexes politisches Problem letztlich kaum vorgedrungen. Als retardierende Faktoren weitergehender politischer Reflexion legte sich auch hier immer wieder das kulturhistorisch-bildungsmäßige und christlich-humanitäre Motiv quer. Charakteristischerweise war es eben gerade die Nichterfüllung dieser Motive, die den Großmächten während ihrer jahrelangen Politik des Abwartens und der Nicht-Einmischung zum Vorwurf gemacht wurde, nicht aber ein aus politischer Motivation resultierender Grund. Entsprechend hielt man auch das Recht der Griechen zum Aufstand vornehmlich aus religiös-humanitären und kulturell-zivilisatorischen Gründen für gerechtfertigt, und nur vereinzelt wurde das Recht auf politische Selbstbestimmung in die Argumentation eingebracht. Damit wurde die eigentliche politische Brisanz der griechischen Frage jedoch

[32] *Ibidem,* S. 121.

[33] Vgl. *ibidem,* S. 102 f.

letztlich nicht erfaßt: nämlich das komplexe Problem der hier implizierten Interessen der Großmächte, verbunden mit der Frage des Mächtegleichgewichts an einer strategisch äußerst sensiblen geographischen Zone, deren Lösung nur in der weiteren Eindämmung der russischen Expansion und der Erhaltung des Osmanischen Reiches liegen konnte. Dem entsprechen auch die nur vereinzelt geäußerten Vorstellungen hinsichtlich einer Verfassung für den zukünftigen neuen griechischen Nationalstaat; hier hielt man bezeichnenderweise die Einführung einer Monarchie für das Geeignetste. Kurz, auch nach der spürbaren Enttäuschung vieler deutscher Philhellenen durch den Kongreß von Verona im Jahre 1822, der hier zutagetretende Liberalismus christlich-protestantischer Prägung «war vornehmlich ein auf Ausgleich und Versöhnung mit den Regierenden bedachter» [34]. Den Sachwaltern der Politik wurde immer noch ein beträchtlicher Vertrauensvorsprung eingeräumt, und das herrschende System noch nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen.

Welche bedeutsame Rolle das christlich-humanitäre Motiv im deutschen Philhellenismus spielte, erwies sich auch in der zweiten philhellenischen Welle der Jahre 1826-27, die überhaupt stärker im Zeichen der Caritas stand als die erste Phase, als der Fall Missolunghis den Aufschrei Europas hervorgerufen hatte; erinnert sei nur an das berühmte Gemälde von Delacroix. Die erneute philhellenische Emphase in Deutschland, Österreich aufgrund der scharfen Repressionsmaßnahmen des Metternichschen Systems erneut ausgenommen, entbehrte weitgehend des politischen Charakters, obgleich sich das Organisationsnetz und Aktionsfeld des Philhellenismus noch einmal ausweitete. Auch wenn es als Sensation empfunden wurde [35], daß sich der Leibarzt Friedrich-Wilhelm III., Christoph Wilhelm Hufeland, persönlich in einem Aufruf um Hilfe für die notleidenden Griechen an die Öffentlichkeit gewandt und der preußische Hof erstmals zumindest offiziös den Kampf eines aufständischen Volkes gegen seinen nach dem geltenden Völkerrecht legitimen Herrscher anerkannt hatte – das christlich-humanitäre Motiv behauptete seine Priorität v o r politischen Intentionen. Daran änderte sich auch nichts, als die preußische Politik in geradezu selbst decouvrierender Weise

[34] *Ibidem,* S. 266.

[35] Vgl. J. IRMSCHER, *Philhellenismus in Preußen,* S. 36 ff.

wiederholt öffentlich auf den ausschließlich karitativen Zweck hinwies, um nach massiven österreichischen Interventionen – und das selbstverständlich vergeblich - jede politische Absicht abzuleugnen [36].

Es bleibt dennoch festzuhalten, daß der deutsche Philhellenismus in den Jahren 1821-1827 trotz seiner starken Eingebundenheit in christlich-humanitäre und kulturhistorisch-bildungsmäßige Motivationen zur Entwicklung des politischen Bewußtseins im Vormärz beigetragen hat, auch wenn die beiden genannten Motive bisweilen eher hemmend als fördernd auf diesen Prozeß gewirkt haben. Die im Philhellenismus zum Ausdruck kommende Stärke einer engagierten und emphatischen Öffentlichkeit vermochte immerhin so viel Druck auszuüben, daß das regierende Establishment in den deutschen Staaten diesen Faktor nicht ignorieren konnte, sondern durchaus als Gefahr betrachten mußte.

IV.

Auch in Großbritannien bildeten kulturhistorisch-bildungsmäßige und christlich-humanitäre Motivierungen zunächst die Basis philhellenischer Anteilnahme. Im Unterschied zu Deutschland verfügte die gebildete, politisch interessierte Schicht hier jedoch aufgrund freien Pressezugangs über einen umfassenderen Informationsstand über die politische und wirtschaftlich-soziale Lage der unter osmanischer Herrschaft stehenden Griechen [37]. Diese insgesamt realistischere Kenntnis der tatsächlichen Situation in Griechenland bedingte offensichtlich gegenüber anderen europäischen Ländern eine verspätet einsetzende philhellenische Emphase; denn als in England bald nach Beginn des Befreiungs-

[36] *Ibidem.*

[37] Gerade in England hatte die seit der Mitte des 18. Jhdts. (s. Anm. 7) sprunghaft ansteigende Reiseliteratur über den gesamten Ostmittelmeerraum durch die Dichtungen Byrons eine weitere Steigerung erfahren; überdies führte die Beendigung der Napoleonischen Vorherrschaft in Kontinentaleuropa zur Wiederaufnahme der fast zwei Jahrzehnte unterbrochenen Tradition der 'Grand Tour', bei der Griechenland jetzt vorrangiges Reiseziel geworden war; daneben war die britische Öffentlichkeit durch die seit 1815 unter britischem Protektorat stehenden Ionischen Inseln, die im Mittelmeer stationierten Einheiten der Royal Navy sowie die britische Levant-Company doch insgesamt besser informiert als in Deutschland. Grundlegend hierzu C.M. WOODHOUSE, *The Philhellenes*, Cranbury N.J. 1971, S. 13 ff.

kampfes bekannt geworden war, daß auch die Griechen vor Kriegsgreueln nicht zurückschreckten, blieb die philhellenische Begeisterung in Großbritannien zunächst gedämpft und stand mit mehr oder weniger improvisierten Hilfsaktionen für Opfer und Flüchtlinge der Revolten in Spanien und Italien auf gleicher Ebene. Darüber hinaus spielten aber auch wirtschaftliche Bedenken eine Rolle, stellte die Pforte für England doch einen wichtigen Absatzmarkt dar, dessen Volumen durch die eingetretenen kriegerischen Handlungen leicht schrumpfen konnte [38]. Nur verzeinzelt, und meist aufgrund individueller Initiativen, entstanden örtliche Greek-Committees, die hauptsächlich Sammlungen veranstalteten, auf deren Listen allerdings in diesem noch überwiegend apolitischen Stadium philhellenischer Anteilnahme bereits so bedeutende Persönlichkeiten wie Lord Landsdowne, Lord Aberdeen, Lord Elgin und der junge Lord John Russell unterzeichneten [39]. Dem vergleichsweise gemäßigten Interesse am griechischen Befreiungskampf in England selbst entsprach die marginale Beteiligung britischer Philhellenen-Kämpfer vor Ort, die es gegenüber gut 500 Philhellenen-Freiwilliger zu dieser Zeit aus anderen europäischen Nationen auf nicht mehr als ein Dutzend zu diesem Zeitpunkt brachten [40].

Eine wirkliche philhellenische Emphase setzte in England somit erst ein, als das Massaker von Chios im April 1822 bekannt wurde, dem schätzungsweise 30.000 Griechen beiderlei Geschlechts und jeden Alters zum Opfer fielen. Jetzt erst, Mitte 1822, und damit ein Jahr später als in den anderen europäischen Ländern, war die Stimmung in England eindeutig zugunsten der Griechen und für eine tatkräftige Unterstützung des griechischen Befreiungskampfes umgeschlagen. Zugleich war damit die Basis für einen politisch intendierten Philhellenismus geschaffen.

Es sollte dennoch ein knappes Jahr dauern, bis tatsächlich eine effiziente Organisation ins Leben gerufen wurde, die dann allerdings über zwei Jahre lang zur wichtigsten Unterstützungs-

[38] Vgl. V.N. VINOGRADOV, *George Canning, Russia and the Emancipation of Greece*, in «Balkan Studies», 22, 1981, S. 4: «The relatively small Greek market sustained no comparison with the vastness of the Ottoman one, with its low customs duties. As for the Greek carrying trade, the ruler of the waves had no need for it».

[39] Vgl. C.M. WOODHOUSE, *The Philhellenes*, S. 73.

[40] Vgl. W. ST. CLAIR, *That Greece*, S. 139.

und Hilfsorganisation des westeuropäischen Philhellenismus werden sollte, zumal sie die vorübergehend nachlassenden Aktivitäten der deutschen und schweizerischen Griechenvereine zwischen 1823 und 1825 ausfüllte. Dabei wirft es ein bezeichnendes Licht auf die innenpolitische Situation Englands der Nach-Napoleonischen Ära im allgemeinen und der kompromißlosen Haltung der Tory-Regierung unter Lord Liverpool im besonderen, daß die Gründung des Londoner Greek Committee im März 1823 erst nach dem Tode Castlereaghs (August 1822) zustande kam. Hier spielte eine entscheidende Rolle, daß insbesondere Castlereagh jede offene Unterstützung des griechischen Aufstandes, soweit es möglich war, unterband [41]. Der März des Jahres 1823 bedeutete daher in zweifacher Hinsicht den tatsächlichen Beginn eines politisch intendierten Philhellenismus; denn der Gründung des London Greek Committee durch Edward Blaquiere und John Bowring lief die Anerkennung der griechischen Aufständischen als kriegführende Partei durch den neuen Außenminister des Tory-Kabinetts Liverpool, George Canning, parallel [42]. Zwar bedeutete Cannings Entscheidung substantiell nicht das Abrücken von der bisher gepflogenen, strikten Neutralitätspolitik Großbritanniens in der griechischen Frage, ließ aber eine flexiblere Einstellung in der Führung des Foreign Office deutlich werden. In der gleichzeitigen, stillschweigenden Duldung der Gründung des Committees sah Canning zudem einen möglichen Vorteil: Das Committee verfügte nicht nur über Informationen aus erster Hand aus dem Krisengebiet, es konnte auch zu gegebener Zeit in dem sich hinziehenden, unübersichtlichen Konflikt durchaus ein Instrument darstellen, mittels dessen Einfluß ausgeübt werden konnte, ohne Großbritannien direkt politisch zu involvieren – Bowrings enge Kontake zu führenden Mitgliedern der provisorischen griechischen Regierung waren bekannt [43].

Im Gegensatz zu den bisher in England durchgeführten – und wie auf dem Kontinent – rein karitativen Hilfsaktionen besaß das London Greek Committee von vornherein ausschließlich politische Zielsetzungen. Das ergab sich schon aus seiner personellen Zusammensetzung. Von den 85 Mitgliedern, die Ende 1823 dem

[41] Vgl. *ibidem*.

[42] Vgl. hierzu V.N. VINOGRADOV, *George Canning*, S. 5 ff.

[43] Vgl. W. ST. CLAIR, *That Greece*, S. 143.

Committee beigetreten waren, war der Anteil aktiver Politiker mit fast 40 MP's, unter ihnen einige Peers, außerordentlich hoch. Die andere Hälfte umschloß «several lawyers including a former Lord Chancellor, two retired generals and other military men, a sprinkling of scholars, academics, and clergymen, the poets Byron, Moore, Rogers, and Campbell, and others whose names were familiar to the public for one reason or another» [44]. Insgesamt alles Persönlichkeiten, die, soweit sie nicht selbst aktive Politiker waren, doch im Rufe eines ausgeprägten politischen Interesses standen und insbesondere wegen ihrer dezidierten politischen Einstellung bekannt waren. Die Mitglieder betrachteten sich durchweg selbst als «liberals, radicals, reformers or progressives, holders of advanced ideas, opponents of the established order» [45]. In innenpolitischer Hinsicht besaß das Committee damit von vornherein eine politische Oppositionsfunktion, deren dezidierte Frontstellung gegen die herrschenden Tories auch darin zum Ausdruck kam, daß bei den intensiven Bemühungen des Committees um Mitgliederwerbung in der Provinz, Tories selbst nur in Ausnahmefällen lokalen Greek-Committees beitraten [46].

Den eigentlichen politisch-ideologischen Kern des London Greek Committee bildeten jedoch die Anhänger Jeremy Benthams, der i.Ü. selbst Mitglied war. Daß viele Mitglieder «steeped in Benthamite idealism and completely ignorant of human nature» [47] waren, verlieh dem London Greek Committee eine unübersehbare, doktrinäre Attitüde. Dieser Zug, zugleich aber auch die penetrante Selbstgerechtigkeit sowie die Intoleranz gegenüber anderen politischen Auffassungen, ließ das Committee deshalb an Popularität in der Öffentlichkeit mangeln.

«The cause of the Greeks in Britain appeared to most people to be simply the fashionable liberal cause of the hour, enjoying a brief month or two of public attention before its champions moved on to the cause of Spain, or Italy, or Ireland, or Catholic emancipation, or slavery, or capital punishment, or some other burning topic of the day» [48].

[44] *Ibidem,* S. 145.

[45] *Ibidem,* S. 146.

[46] Vgl. V. Penn, *Philhellenism in England,* S. 650.

[47] C.M. Woodhouse, *The Philhellenes,* S. 73.

[48] W. St. Clair, *That Greece,* S. 146.

Nicht ganz zu Unrecht wurde daher geargwöhnt,

«that the Committee was less concerned with promoting the Greek war against the Turks than with using the unsettled situation in Greece as a practical testing ground for their political theories» [49].

Ohne Zweifel war damit der Kern der politischen Zielsetzungen der Mitglieder getroffen: Dem hier zum Ausdruck kommenden Philhellenismus wohnte eindeutig eine politisch intendierte Zweck-Mittel-Funktion inne: Griechenland sollte zu einem «experiment in practical utilitarianism» gemacht werden [50].

Einen stärkeren Bekanntheitsgrad erreichte das Committee in der Öffentlichkeit jedoch erst, als der seit 1816 in Italien weilende Lord Byron Mitglied wurde und sich darüber hinaus bereit erklärte, als Deputierter des Committees vor Ort für die ordnungsmäßige Auslieferung und Verwendung von Hilfsmitteln zu fungieren. Byron war jedoch, obwohl selbst mit dem reformistischen Flügel der Whigs sympathisierend, kein Anhänger von Benthams Utilitarismus; das ergab sich bereits aus seiner tiefen Aversion gegen jede Form von politischem Doktrinarismus. Auch wenn er im Juli 1823 mit 6 Uniformen, 10 Schwertern und 2 Helmen, auf denen 'Crede Byron' eingraviert war, nach Griechenland übersetzte – ganz romantischer Antikisierung folgend, und nicht unähnlich vielen anderen Philhellenen – er war kein politischer Utopist, so fortschrittlich und zukunftsweisend die Ideen Benthams und seiner Anhänger für die damalige Zeit ohne Zweifel waren [51]. Zugleich war ihm jede Überheblichkeit fremd, das politische, wirtschaftliche und soziale Chaos des aufständischen Griechenland hochmütig und verächtlich zugleich abzuqualifizieren und sich – ohne jede Rücksicht auf historisch gewachsene Zustände – von einer umfassenden Modernisierung nach westlichem Vorbild die quasi automatische Selbstheilung Griechenlands zu versprechen. Byrons klug abwartendes politisches Handeln, das sich bewußt aus dem Kleinkrieg der miteinander in Fehde stehenden griechischen Fraktionen heraushielt, sein unerschütterlicher Glaube an die Berechtigung und symbolische Bedeutung des griechischen Freiheitskampfes, ohne gleichzeitig

[49] *Ibidem.*

[50] *Ibidem,* S. 155.

[51] Vgl. W. St. Clair, *That Greece,* 150 ff.

den türkischen Gegner politisch, religiös, moralisch oder zivilisatorisch abzuwerten, machten ihn zum idealtypischen Heros des internationalen Philhellenismus schlechthin [52].

In eine Reihe mit ihm sind einige weitere englische Philhellenen zu stellen, die aufgrund ihres selbstlosen Einsatzes und ihrer militärischen Fähigkeiten, insbesondere als Seeoffiziere, den griechischen Aufständischen von allen Philhellenen vor Ort am meisten genützt haben. Hervorzuheben wären: Sir Richard Church, Abney Hastings, George Finlay, Charles James Napier und Captain Hane [53]. Obgleich Byron Mitglied des London Greek Committee war und sozusagen das Bindeglied zwischen beiden Ausprägungen des englischen Philhellenismus verkörperte, der funktionale politische Charakter des Committees, seine bewußte innenpolitische Oppositionsrolle und die gleichzeitig damit verbundene Absicht, Griechenland zu einem europäischen Modellstaat zu machen, lassen es gerechtfertigt erscheinen, hier von einem 'indirekten Philhellenismus' zu sprechen [54].

Damit werden erste Unterschiede zwischen deutschem und englischem Philhellenismus deutlich: Während es dem deutschen Philhellenismus an klaren politischen Konzeptionen mangelte, und der griechische Befreiungskampf eher ein Surrogat für die eigene politische Repression im Vormärz darstellte [55], war die Anteilnahme am Schicksal Griechenlands im Vergleich zum englischen Philhellenismus emotional sehr viel intensiver und reichte tiefer in die unteren sozialen Schichten hinein, wobei die traditionellen kulturhistorisch-bildungsmäßigen, vor allem aber christlich-humanitären Motivationen einen vergleichsweise wichtigeren Stellenwert als in Großbritannien besaßen [56]. Ohne Zweifel stellt jedoch der von einem großen Teil der Mitglieder des London Greek Committee verkörperte Philhellenismus mit seinem dezidierten Modernisierungsansatz ein interessantes

[52] Vgl. C.M. WOODHOUSE, *The Philhellenes,* S. 94 ff.

[53] Mit dem militärischen Einsatz britischer Philhellenen befaßt sich die Arbeit von D. DAKIN, *British and American Philhellenes during the War of Greek Independence, 1821-1833,* Thessaloniki 1955, *passim.*

[54] So C.M. WOODHOUSE, *The Philhellenes,* S. 81.

[55] Vgl. J. IRMSCHER, *Philhellenismus in Preußen,* S. 33.

[56] Vgl. W. ST. CLAIR, *That Greece,* S. 161.

Phänomen des europäischen Philhellenismus insgesamt dar, das noch weiter beleuchtet werden soll. Es war Jeremy Bentham selbst, der, wie schon bei den südamerikanischen Staatsgründungen sowie in Portugal und Spanien daran interessiert war, auch in Griechenland an der Konstituierung einer Verfassung mitzuwirken [57]. In einem über zwei Jahre währenden Briefwechsel mit der Provisorischen Griechischen Regierung wurde er nicht müde, detaillierte Ratschläge hierfür zu erteilen. Sein Rat als europäische Kapazität auf dem Gebiet der Gesetzgebung wurde freilich auch umgekehrt von einem offiziellen Mitglied der Regierung, Justizminister Theodore Negris, erbeten. Insgesamt gesehen allerdings blieb Benthams Einfluß auf die Verfassungsschöpfungen im aufständischen Griechenland marginal, weil sich die Griechen an den Verfassungstexten der Amerikanischen und Französischen Revolution orientierten. Dies war jedoch auch eine symptomatische Folge des doktrinären Zuges, der sowohl dem Meister als auch seinen Anhängern eigen war und wenig Rücksicht auf historisch gewachsene Gegebenheiten bzw. spezifische Bedürfnisse des Landes nahm. Bentham konterte z.B. den Einwand der Provisorischen Griechischen Regierung, daß sie bei der Kodifizierung eines bürgerlichen Gesetzbuches die byzantinische Rechtstradition zu berücksichtigen habe mit dem Hinweis, sie sollte Englisch lernen, «the only language from which tolerable adequate views of justice can... be imbided» [58].

Diese intransigente Haltung war für die Anhänger des Utilitarismus des London Greek Committee und ihre dezidierten Bemühungen typisch, «freedom and knowledge to Greece» [59] zu bringen und Griechenland zu einem «model Benthamite state» [60] zu machen. Dies galt besondes für den Apostel des Utilitarismus, Colonel Leicester Stanhope, der es innerhalb von ein paar Monaten zustande brachte, nicht weniger als vier Zeitungen in Griechenland zu gründen, obgleich sich das Land im Kriegszustand mit dem Osmanischen Reich befand, in seinem Inneren ein Bürgerkrieg tobte, und die Analphabetenrate so hoch war, daß ohnehin nur ein

[57] E.G. VALLIANATOS, *Jeremy Bentham's Constitutional Reform Proposals to the Greek Provisional Government, 1823-1825*, in «Balkan Studies», 10, 1969.

[58] *Ibidem*, S. 333.

[59] W. ST. CLAIR, *That Greece*, S. 162.

[60] *Ibidem*, S. 211.

sehr beschränkter Leserkreis davon hätte profitieren können. Mochte seine Auffassung bis heute Gültigkeit besitzen, daß ein modernes Staatswesen schon allein deshalb eine freie Presse benötigt, um seine Legitimität permanent unter Beweis zu stellen, so ist die falsche Prioritätensetzung doch bezeichnend. In der Tat gingen die Zeitungen nach wenigen Monaten wieder ein. Stanhopes geradezu manische Bemühungen, Griechenland zu einem modernen, beispielhaften Staat zu machen, erstreckten sich jedoch auch auf die Einrichtung eines Postwesens, eines einheitlichen Münzwesens nach Dezimalsystem, einer Apotheke, zweier Hospitäler, Schulen u.a.m. Dem Committee, das ihn bei seinen Projekten finanziell unterstützte, sandte er ausführliche Statistiken über Einkommen und Lebensstandard griechischer Bauernfamilien, um britische Kolonisten anzuwerben und zugleich modernere Bebauungs- und Bewirtschaftungsmethoden einzuführen [61]; ein Anliegen, das i.Ü. auch von anderen Philhellenen angestrebt wurde [62]. Mit der Gründung der 'Athenian Society of Philomusae', der ersten utilitaristischen Gesellschaft in Griechenland, die bezeichnenderweise mehr britische als griechische Mitglieder hatte, ging für ihn ein Traum in Erfüllung. Die Kritik an diesen, das aufständische Griechenland überfordernden Einrichtungen konnte im eigenen Lande nicht ausbleiben. Einer der besten zeitgenössischen britischen Kenner Griechenlands, William Gell, stellte angesichts der umtriebigen Bemühungen des London Greek Committee sarkastisch fest, daß Griechenland jetzt nur noch «the lighting of the Pirean Road with gas lamps, the name of the Prima Donna of the Opera at Thebes, and the notification of the reward offered by the Amphictyons for the discovery of the longitude» fehle [63]. Dennoch gab es zumindest auf dem Gebiet der Erziehung und des Schulwesens, ein zentrales Anliegen des Benthamschen

[61] *Ibidem,* S. 185 ff.

[62] Zur landwirtschaftlichen Modernisierung Griechenlands vgl. z.B. auch C.A. VACALOPOULOS, *The Contribution of the Irish Philhellene Stevenson to the Agricultural Development of Greece in 1828,* in «Balkan Studies», 13, 1972. Der Gedanke einer Kolonisation war auch in Deutschland virulent und wurde insbesondere von Niebuhr, Stein und Gagern ernsthaft erwogen; Gagern hat diesen Plan, dessen Idee auf den aus den Befreiungskriegen bekannten General von Lützow zurückgeht, im September 1827 mit Capodistrias erörtert, stieß jedoch auf Ablehnung; vgl. K. DIETERICH, *Deutscher Philhellenismus und deutsche Kolonisation in Griechenland,* in «Hellas. Organ der deutsch-griechischen Gesellschaft», 8, 1928.

[63] W. ST. CLAIR, *That Greece,* S. 192.

Utilitarismus, einige konkrete Erfolge. Bentham selbst ließ es sich angelegen sein, auf seine Kosten zwei von insgesamt zwölf griechischen Jungen in England erziehen zu lassen, wobei selbstverständlich die für die Zeit modernsten pädagogischen Methoden angewendet wurden. An dem Ziel der Verbesserung des griechichen Schul- und Erziehungswesens waren überdies neben dem London Greek Committee auch andere britische Institutionen beteiligt, so die «British and Foreign School Society», die «Society of Friends», the «School Society», welche die Herausgabe und Übersetzung von Schulbüchern besorgte, griechische Schulen finanziell unterstützte und die Ausbildung von Lehrern förderte. Ohne Zweifel haben diese, sich auch nach dem Ende des Befreiungskrieges fortsetzenden Bemühungen britischer Philhellenen dem jungen Nationalstaat beim Aufbau eines eigenen Schulwesens geholfen [64]. In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Gründung einer Universität auf Corfu durch Frederick North, fifth Earl of Guildford [65].

Es scheint wichtig, diese dezidierte Modernisierungsintention hervorzuheben, die so exemplarisch in den Bemühungen des London Greek Committee, aber auch anderer britischer Philhellenen, trotz einer vergleichsweisen Kurzlebigkeit und Ineffektivität zum Ausdruck kommt, weil gerade dieser konsequente Versuch einer Art vorweggenommener, moderner Entwicklungshilfe, hinter der eine klare politische Konzeption stand, ein charakteristischer Zug des Philhellenismus in Großbritannien gewesen ist. Hierin unterscheidet er sich grundlegend vom kontinentaleuropäischen Philhellenismus, dessen Intentionen und Hilfsmaßnahmen – insgesamt gesehen – wesentlich stärker von traditionellen, kulturhistorisch-bildungsmäßigen und christlich-humanitären Motiven geprägt gewesen sind. Zugleich wird hier auch der relative Rückstand der politischen Diskussion in Deutschland, u.a. bedingt durch die vormärzliche Repressionspolitik, gegenüber dem ungehindert sich in Großbritannien vollziehenden politischen Willensbildungsprozeß, auf der Basis eines konstitutionellen Verfassungssystems und einer freien Öffentlichkeit, deutlich. Die Hervorhebung dieses Aspektes ist jedoch auch des-

64 Vgl. hierzu A. DIMARAS, *The Other Philhellenes*, in *The Struggle for Greek Independence*, S. 200 ff.

65 Vgl. C.M. WOODHOUSE, *The Philhellenes*, S. 70.

halb geboten, weil die Erforschung des europäischen und amerikanischen Philhellenismus allzu lange auf die philhellenischen Kombattanten und ihren Anteil an den militärischen Ereignissen konzentriert gewesen ist[66].

Für die Modernität und Professionalität des London Greek Committee, übrigens auch im Umgang mit der Presse, war es bezeichnend, daß man sich mit traditionellen Formen von Hilfsmaßnahmen, wie sie z.B. durch Sammlungen im großen Stil auf dem europäischen Kontinent durchgeführt wurden, nicht lange aufhielt, wenn deren Ergebnis nicht zufriedenstellend war. Mit etwas über £ 11.000 blieb man in London weit hinter dem Ertrag der Sammlungen in Deutschland, Frankreich und der Schweiz zurück. Aber auch hier zeigt sich wieder die Modernität des philhellenischen Engagements des London Greek Committee. Um von den Griechen dringend benötigtes Kapital aufzubringen, gleichzeitig jedoch die geplanten eigenen Vorhaben auf griechischem Boden durchführen zu können, nahm man in der Londoner City zwei Anleihen auf, für die auch einige Mitglieder des Greek Committee zeichneten[67]. In der Tat waren die finanziellen Konditionen günstig und eine große Rendite zu erwarten, nachdem private Anleihen durchschnittlich 2-3% höhere Verzinsung brachten als Staatsanleihen. Bei der stattlichen Anleihesumme von insgesamt 2,8 Mio. £ wurde als Sicherheit griechisches Territorium verbürgt, in dessen Besitz sich freilich die in Kontakt mit dem Committee stehende Provisorische Griechische Regierung weder nominell hierzu besonders noch faktisch befand. Man vertraute einfach darauf, daß die aufständischen Griechen die osmanischen Heerscharen auf jeden Fall besiegen würden. Weniger diese höchst unsichere Aussicht, sondern das eigene Unvermögen, die beiden Anleihen finanztechnisch ordentlich abzuwickeln, führte schließlich das Ende des London Greek Committee herbei. Es würde zu weit führen, hier alle Details dieses kompletten Desasters aufzuführen, das insofern eine peinliche

[66] Vgl. hierzu besonders A. DIMARAS, *The Other Philhellenes*, S. 203.

[67] Hierzu ausführlich W. ST. CLAIR, *That Greece*, S. 205 ff. sowie G.F. BARTLE, *Bowring and the Greek Loans of 1824 and 1825*, in «Balkan Studies», 3, 1962; der gesamte Briefwechsel der Provisorischen Griechischen Regierung mit Jeremy Bentham und dem London Greek Committee, u.a. auch zur Frage der Kredite, wurde publiziert von E. DALLEGGIO, *Les Philhellènes et la Guerre de l'Indépendence. Lettres inédites de J. Orlando et A. Louriotis*, Athènes 1949.

Komponente besaß, als führende Mitglieder des Committee selbst darin verwickelt waren und sich vom Verdacht unlauteren Vorgehens nicht reinwaschen konnten. Die Reputation des Committee, aus der Sicht des Tory-Governments ohnehin nicht eben groß, war damit auch in der britischen Öffentlichkeit *perdu*. Als der Schweizer Philhellene Eynard, über den die gesamten philhellenischen Aktionen auf dem Kontinent liefen, um Erhebung einer dritten Anleihe bat, schrieb die «Morning Post»: «The reputation of the Greek Committee cannot have reached Geneva. So gross has been the mismanagement of the two former loans that no one shilling more could be raised in England as long as any of its members are known to have a part» [68]. Die Vorkämpfer des Philhellenismus in Großbritannien hatten den Philhellenismus selbst diskreditiert. Während der Fall Messolunghis, die Stadt, in der Byron zwei Jahre zuvor gestorben war, 1826 eine erneute, die zweite philhellenische Welle in Europa entfachte, blieb das Echo in England aus. Auch wenn einige vor Ort kämpfende britische Philhellenen in den folgenden zwei Jahren, insbesondere Gordon und Hastings, den wichtigsten militärischen Beitrag des gesamten Freiwilligen-Einsatzes in Griechenland liefern sollten, der Philhellenismus in Großbritannien war tot.

V.

Welche Auswirkungen auf die Entscheidungen der Großmächte in der griechischen Frage hat der europäische Philhellenismus genommen, der hier am deutschen und englischen Beispiel skizziert wurde?

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sowohl die dem Philhellenismus nahestehenden Kreise als auch das regierende politische Establishment sich – in jeweils völlig gegensätzlicher Einschätzung – des signifikanten, zeitlichen Zusammenhangs der revolutionären Erschütterungen völlig bewußt waren, in dem der griechische Befreiungskampf stand [69]. Dies alles vollzog sich, insbesondere in den deutschen Staaten, vor dem Hintergrund einer

[68] V. PENN, *Philhellenism in England*, S. 655.

[69] Die chronologische Abfolge der Aufstände: Spanien 1.1.1820; Neapel-Sizilien 2.7.1820; Moldau-Walachei 9.3.1821; Piemont-Sardinien 12.3.1821; Peloponnes 6.4.1821.

verschärften, innenpolitischen Situation, die sich durch die Maßnahmen des Wiener Systems selbst, durch Pressezensur, verstärkte polizeiliche Überwachung, gesetzlich erleichterte Untersuchungs- und Festnahmeverfahren etc. weiter zugespitzt hatte. In treffender Anspielung auf den eben ausgebrochenen griechischen Befreiungskampf bezeichnete der junge Gervinus «die traurigen politischen Zustände der Heimat... [als; G.H.] türkisch» [70].

Friedrich Gentz, der politisch-ideologische Vordenker der Restauration und enge Mitarbeiter Metternichs, sah im Aufstand der Griechen den Beginn einer möglichen Unterminierung der gesamten Wiener Ordnung: «Mag in Spanien und Portugal, in Nord- und Südamerika zuletzt geschehen, was da will, so können wir den Erfolg mit Ruhe abwarten; ganz anders ist es mit dem Gang und den Schicksalen unserer östlichen Nachbarstaaten beschaffen; hier gilt es Aufrechterhaltung oder Untergang unseres politischen Systems, hier handelt es sich um Leben und Tod» [71].

In der Tat bot der griechische Aufstand gegen die türkische Herrschaft gerade den Kritikern und Gegnern der Restauration eine Reihe von Argumenten, die das von Gentz so apostrophierte System politisch, moralisch, religiös und zivilisatorisch grundsätzlich in Frage stellen mußten. Denn weit über die philhellenischen Kreise hinaus wurde den Griechen zunächst das Recht zum Aufstand mit dem politisch-historischen Argument zugebilligt, daß die türkische Expansion nach Europa im 16., 17. und 18. Jahrhundert, und die damit einhergehende Unterwerfung christlich-europäischer Völker, bereits eine Usurpation dargestellt habe, mithin die osmanische Herrschaft selbst schon von ihrer Entstehung her illegitim sei. Dies gelte aber auch für die Gegenwart angesichts der Willkür und Korruption, die im Osmanischen Reich vorherrsche. Damit erwachse den Griechen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zum Widerstand. Da sie überdies unter der Herrschaft des Sultans in rechtlicher Hinsicht kaum mehr als Sklaven seien, sei ihr Versuch der Abschüttelung der türkischen Herrschaft auch aus allgemein menschlich-moralischen Gründen legitim. Der griechische Aufstand stelle deshalb im Vergleich zu den Revolutionen in Spanien und Italien einen Sonderfall dar;

[70] K. Dieterich, *Aus Briefen und Tagebüchern*, S. 7.

[71] J. Irmscher, *Philhellenismus in Preußen*, S. 16.

insofern seien die Griechen auch nicht als politische Insurgenten zu betrachten, die sich gegen die rechtmäßige Herrschaft wenden, sondern als Unterdrückte, «welche sich ermannen, um sich wieder zur Würde der Menschheit, zur Würde ihrer Vorfahren zu erheben» [72], wie vor allem politisch konservative Autoren argumentierten. Eine weitere Rechtfertigung sah man darin, daß den Griechen das Recht zum Aufstand auch als christliches Volk zustünde, zumal ihnen unter der Herrschaft des Halbmonds die freie Ausübung ihrer christlichen Religion verwehrt sei. Das alles wurde durchweg mit dem zivilisationskritischen Aspekt versehen, daß die osmanische Staats- und Gesellschaftsordnung im Vergleich zu Europa weit zurückstehe, und sich aus diesem allgemeinen Rückstand ein weiterer Grund für die Berechtigung des griechischen Aufstandes ableite.

Mit diesem Arsenal kritischer Einwendungen war die politisch-ideologische Konzeption der Restauration im Grunde substantiell erschüttert, wobei erschwerend hinzu kam, daß gerade nicht-politische Argumente dieser Kritik zusätzliches Gewicht verliehen. Denn wie sollte die Heilige Allianz dem Vorwurf begegnen, daß sie hinsichtlich ihres auf christlichen Grundsätzen beruhenden Bundes eine besondere Verpflichtung habe, den Griechen als christlichem Brudervolk beizustehen [73], und welche Glaubwürdigkeit konnte der fortgesetzten Propagierung der Legitimität der Herrschaft des Sultans noch beigemessen werden, wenn die Pforte der Heiligen Allianz nicht einmal angehörte? [74]

Bezeichnend ist nun allerdings, insbesondere für den deutschen Philhellenismus, daß dieses kritische Argumentationspotential

[72] R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus,* S. 226; vgl. dort die ausführliche Darstellung und Analyse der Stellungnahmen zur Griechischen Frage, S. 213 ff.

[73] Vgl. stellvertretend für eine Reihe von zeitgenössischen Aussagen die Äußerung Wilhelm Traugott Krugs: «Wie könnten auch die Stifter des Heiligen Bundes, welche in der Urkunde desselben alle christlichen Völker für *eine* große Familie erklärt haben, einen Teil dieser Familie, der sich dem Joche der sonst von der ganzen Christenheit bekämpften Ungläubigen entwinden will, durch Unterstützung derselben gleichsam noch fester in jenes Joch eindrücken, noch in tiefere und schmählichere Erniedrigung versinken lassen, ja der gänzlichen Vernichtung preisgeben wollen!»; *ibidem,* S. 245.

[74] Vgl. K. GRIEWANK, *Der Wiener Kongreß und die Europäische Restauration 1814-15,* Leipzig 1954², S. 292.

nicht dazu benutzt wurde, die Politik der Großmächte in der griechischen Frage von Grund auf in Frage zu stellen, noch weniger entwickelte sich daraus eine Kritik oder gar Ablehnung der Prinzipien der Heiligen Allianz. Mochte in einzelnen Stellungnahmen zum Verhalten der Großmächte im griechisch-türkischen Konflikt bisweilen Skepsis durchschimmern, «die Idee eines auf christlichen Prinzipien beruhenden, einigen Europa» [75] erwies sich als so tragfähig, daß «von einer grundsätzlich positiven Einstellung zur Heiligen Allianz» [76] gesprochen werden kann. Somit stießen die philhellenischen Protagonisten letztlich nicht zu einer klaren Analyse der tatsächlichen Macht- und Interessenkonstellationen vor, sondern ordneten vielmehr die spezifischen Interessen der einzelnen europäischen Großmächte einem von ihnen als allgemein anerkannt empfundenen Interesse Europas, der Christenheit, ja der Menschheit überhaupt, unter. Deutlich wird dies vor allem an dem nachgerade blinden Vertrauen, das in die Politik Alexander I. gesetzt wurde, während die europäische Diplomatie gerade im weiteren Ausgreifen Rußlands in den Ostmittelmeerraum die eigentliche, dem griechischen Konflikt innewohnende Gefahr sah. Zugleich fand diese nahezu völlige Verkennung der politischen Großwetterlage aber auch ihr Pendant in der Beurteilung der innergriechischen Situation. Denn auch hier wurde wie selbstverständlich davon ausgegangen, daß der Kampf der Griechen der Konstituierung eines Nationalstaates gelte, und selbst nach der Flut von Heimkehrer-Berichten kaum registriert, daß die Errichtung eines solchen nur von einer Minderheit westlich orientierter Griechen vertreten wurde, ansonsten jedoch andere politische Zielsetzungen vorherrschten.

Eine nüchterne und vorurteilslose Perzeption des griechischen Konflikts ist jedoch auch bei den britischen Philhellenen nicht zu verzeichnen, obgleich die politisch brisante Implikation des Aufstandes mit den Interessen der Großmächte hier insgesamt realistischer eingeschätzt wurde. Führende Mitglieder des London Greek Committee waren auf die für Europa als beispielhaft gedachte Modernisierung Griechenlands in einer Weise aus, daß der unentschiedene Kriegszustand, in dem sich die rebellierenden Griechen mit dem Osmanischen Reich befanden, der Bürgerkrieg

[75] R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus,* S. 247.

[76] *Ibidem.*

im Inneren sowie die katastrophalen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, kaum ernsthaft ins Kalkül genommen wurden.

Erst die eindeutige Ablehnung des Befreiungskampfes durch den Kongreß von Verona, die in der Zirkulardepesche vom 14. Dezember 1822 unmißverständlich zum Ausdruck kam, wirkte nachhaltig desillusionierend. Jetzt erwarteten sich auch die deutschen Philhellenen von Seiten der Großmächte keine politische oder militärische Hilfestellung zugunsten der Griechen mehr. Die Kluft zwischen den Zielen restaurativer Politik und philhellenischer Emphase wurde schlagartig offenkundig. Die negative Entscheidung von 1822 und die in der Folge den europäischen Philhellenismus geradezu provozierende, jahrelange Nicht-Intervention der Großmächte in der Griechischen Frage, hat die «Einhelligkeit der Ansichten, [aus der; G.H.] die ganze Bewegung ihre eigentliche Stärke, ihre politische Stoßkraft» [77] gewann, nicht zerstören können, sondern eher zu ihrer Festigung beigetragen. Trotz unterschiedlicher Phasen und Intensitäten der Anteilnahme in den einzelnen Ländern konnte das unvermindert anhaltende philhellenische Engagement als politischer Faktor im Kalkül der Großmächte deshalb nicht mehr übergangen werden.

Insofern trug der europäische Philhellenismus zumindest indirekt, aber vielleicht nicht weniger wirkungsvoll, zur Lösung der Griechischen Frage bei, auch wenn diese am Ende nicht von der Internationale der philhellenischen Freiwilligen, sondern vom direkten militärischen Eingreifen der Großmächte entschieden worden ist [78]. Zwischen politischer ratio, militärischer Operation und philhellenischer Emphase wurde eine spezifische Affinität wirksam, die schließlich zur Entscheidung führte. Denn ohne die philhellenische Sympathie der Offiziere des alliierten britisch-französisch-russischen Flottenkontingents ist der von den Großmächten unbeabsichtigte und unerwünschte Ausbruch der Seeschlacht von Navarino, die 1827 mit der Vernichtung der türkisch-ägyptischen Flotte endete, nicht zu denken [79].

[77] *Ibidem*, S. 267.

[78] Vgl. hierzu M.A. ANDERSON, *The Eastern Question 1774-1923*, London-Basingstoke 1966, S. 53-87 sowie als Standardwerk immer noch C.W. CRAWLEY, *The Question of Greek Independence, 1821-1833*, Cambridge 1930.

[79] Vgl. C.M. WOODHOUSE, *The Battle of Navarino*, London 1965.

Dies geschah zu einem Zeitpunkt als die griechischen Aufständischen politisch, militärisch und finanziell am Ende waren, und die erneute Unterjochung durch den Sultan nur noch eine Frage der Zeit darstellte. Der zu erwartende Ausgang des griechisch-türkischen Konflikts wurde damit auf den Kopf gestellt und machte den Weg frei zur Konstituierung eines griechischen Nationalstaats. Im Kanonendonner von Navarino kam der seit dem Fall von Missolunghi 1826 erneut zu einem Höchstmaß gesteigerte politisch-publizistische Druck der pro-griechischen, europäischen Öffentlichkeit zum Ausbruch und bereitete der jahrelangen Nicht-Interventionspolitik der Großmächte ein abruptes Ende.

Der permanente Interessengegensatz Englands, Frankreichs, Österreichs und Rußlands in diesem hochsensiblen geo-politischen Raum, der jede politische Lösung bisher verhindert hatte, mußte nun einer Regelung zugeführt werden, wobei auch hier der dialektische Zusammenhang zwischen politischem Kalkül und philhellenischer Emphase Wirkung zeigen sollte. Denn mit der Einsetzung Ottos I. zum griechischen König [80], des zweiten Sohnes des bedeutendsten philhellenischen Fürsten seiner Zeit [81], des

[80] Vgl. die vorzügliche Darstellung der Regierung Ottos I. von W. SEIDL, *Bayern in Griechenland. Die Geburt des griechischen Nationalstaats und die Regierung König Ottos,* München 1965 sowie L. WILHALM, *Die Anfänge des griechischen Nationalstaates 1833-1843* (Studien zur Geschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 5), München-Wien 1973.

[81] Für die Tatsache, daß auch die politische Führungselite der Zeit durchaus philhellenische Sympathien hegte, lassen sich mehrere Beispiele anführen: So stellte der in Rom lebende Prinz Heinrich von Preußen (1781-1846) einen Fonds für die Rückführung deutscher Freiwilliger aus Griechenland zur Verfügung; vgl. J. IRMSCHER, *Philhellenismus in Preußen,* S. 29 sowie S. 62 Anm. 243. Bei der zweiten philhellenischen Welle hatten Prinz August von Preußen (1779-1843), Humboldt und Gneisenau für die Griechen gespendet; vgl. *ibidem,* S. 39 sowie S. 67 Anm. 338. Auch Alexander Stourdza, als entschiedener Konservativer bekannt geworden durch seine Schrift *Mémoire sur l'état actuel de l'Alemagne* aus dem Jahre 1818, hatte in einer erneuten Schrift aus dem Jahre 1823, *La Grèce en 1821 et 1822. Correspondance politique publiée par un Grec,* die auf dem Kongreß in Verona deutlich gewordene Politik der Großmächte stark kritisiert; vgl. R. QUACK-EUSTHADIADES, *Der deutsche Philhellenismus,* S. 203 f. Die bekannte philhellenische Einstellung des Staatssekretärs im Auswärtigen Dienst Rußlands und späteren ersten Ministerpräsidenten Griechenlands, Ioannes Antonios Graf Capodistrias, der in Corfù, auf den Ionischen Inseln, geboren worden war, zeigt der instruktive Aufsatz von C.W. CRAWLEY, *John Capodistrias and the Greeks before 1821,* in «Cambridge Historical Journal», XIII, 1957; Capodistrias nahm 1823 seinen Abschied, weil es ihm nicht gelungen war, Alexander I. zur Teilnahme am griechischen Befreiungskrieg zu überreden. Der wichtigste Organisator des kontinentaleuropäischen Phil-

bayerischen Königs Ludwig I., wurde ein Kompromiß zwischen restaurativer Politik und politischem Emanzipationsdruck des Vormärz im Gewand des Philhellenismus geschaffen: Keine konstitutionelle Monarchie, aber immerhin ein von den Großmächten garantierter nationaler Rumpfstaat. Das «erste spontan geborene Europa-Erlebnis des Kontinents» [82] hatte Griechenland in den Kreis der europäischen Nationen zurückgeführt. Der Philhellenismus von unten hatte im Philhellenismus von oben seine Transformation, aber auch seine Akzeptanz gefunden.

hellenismus, der Schweizer Bankier Jean Gabriel Eynard, hatte auf dem Aachener Kongreß 1818 die Interessen des Großherzogtums Toskana vertreten; vgl. E. ROTHPLETZ, *Der Genfer Jean Gabriel Eynard als Philhellene, 1821-1829,* Zürich 1900. Gleiches gilt auch für England und Frankreich: Als die Großmächte bei der bevorstehenden Gründung eines griechischen Nationalstaates dessen Ausdehnung möglichst klein halten wollten, um das Osmanische Reich nicht zu sehr zu schwächen, protestierten dagegen Aberdeen, Stratford Canning und Palmerston, obgleich sie sich damit in Gegensatz zur damaligen britischen Griechenlandpolitik setzten; vgl. C.M. WOODHOUSE, *The Battle of Navarino,* S. 153. Auch die zwischen 1824 und 1825 in Frankreich stark ansteigende philhellenische Begeisterung ist auf die progriechische Politik des Kabinetts Villèle zurückzuführen, dessen Außenminister François René Vicomte de Chateaubriand begeisterter Philhellene war; vgl. V. PENN, *Philhellenism in Europe, 1821-1828,* in «The Slavonic and East European Review», 15, 1937, S. 648. Ein überzeugter Philhellene ist auch der spätere k.k. österreichische Finanzminister Karl Ludwig Freiherr von Bruck gewesen, der 1821 bereits in Triest befindlich, nur mit Mühe von dem dort ansässigen preußischen Konsul Brandenburg davon abgehalten werden konnte, nach Griechenland zu gehen. Bruck hat später durch den Aufbau des österreichischen Lloyd und den Kontakt mit der großen Griechengemeinde in Triest seine philhellenische Einstellung weiter beibehalten; vgl. *Allgemeine deutsche Biographie,* III, Leipzig 1876, S. 376 ff.

[82] W. LEIFER, *Hellas im deutschen Geistesleben,* Herrenalb 1963, S. 158.

La conquista romana di Gerusalemme fra storia e apocalisse.

Nota in margine a Flavio Giuseppe e ai *Salmi di Salomone* [1]

di *Innocenzo Cervelli*

I.

Le diverse narrazioni di un medesimo evento o serie di eventi che è dato riscontrare fra la *Guerra giudaica* da un lato e le *Antichità giudaiche* dall'altro sono spiegabili facilmente: il diverso contenuto delle due opere, gli anni che le separano (fra i quindici e i venti), una maggiore indipendenza dell'autore rispetto agli ambienti erodiani accompagnata da un certo recupero di significato del passato asmonaico della Giudea, quali tratti distintivi delle *Antichità giudaiche* [2]. Tuttavia, in particolare dinanzi ad un episo-

[L'inserimento di questo saggio negli atti del seminario «L'Antichità nell'Ottocento» (anche se non appartiene all'insieme delle relazioni allora presentate) vuole in realtà essere un omaggio che l'Istituto storico italo-germanico e l'Autore dedicano ad uno dei temi più cari al compianto prof. Arnaldo Momigliano che di quel seminario fu vivace e indimenticabile animatore].

1 Le edizioni utilizzate per il presente saggio sono le seguenti: FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, a cura di G. VITUCCI, voll. 2, Fondazione Valla-Mondadori Editore, 1982³ (abbr.: *GG*); JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Loeb Classical Library, 7 voll., Cambridge (Mass.) – London 1978-81 (nel testo abbreviato con *AG*); *Psalms of Solomon*, a new translation and introduction by R.B. WRIGHT, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2: *Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, ed. by J.H. CHARLESWORTH, Darton, Longman & Todd, London 1985, pp. 640-670 (nel testo abbreviato con *SdS*). Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (nel testo abbeviato con *ANRW*), hrsg. von H. TEMPORINI - W. HAASE, II, 19.1, Berlin-New York 1979, pp. 54-88. Ho avuto la possibilità di discutere alcuni aspetti di questo lavoro con gli amici Giovanni Miccoli e Franco Michelini Tocci: li ringrazio di tutto cuore.

2 A.M. [A. Momigliano], *Giuseppe Flavio quale fonte della storia di Giudea*, in *Storia antica Cambridge*, X, 2, *L'impero di Augusto 44 a.C. - 70 d.C.*, Milano 1968, p. 1133; L.H. FELDMAN, *Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings, and His Significance*, in *ANRW*, II, 21.2, Berlin-New York 1984, pp. 805, 809-813, specie p. 811. Per recenti, essenziali presentazioni della figura e dell'opera di Flavio Giu-

dio tanto rilevante come la conquista di Gerusalemme da parte dei Romani nel 63 a.C., può valere la pena di richiamare i due differenti contesti espositivi di Flavio Giuseppe al fine di introdurre un discorso sullo scarto fra riflessione storico-politica e reattività apocalittica misurato sulla base dello stesso avvenimento.

In *GG* I/131-132 Flavio Giuseppe dice che Pompeo, a Damasco, si incontrò con Ircano e Antipatro da una parte e con Aristobulo dall'altra. Le fazioni giudaiche che si presentano all'appuntamento con l'imminente conquistatore romano sono dunque due: quella che fa capo ad Ircano e all'idumita Antipatro (il padre di Erode) e quella che fa capo ad Aristobulo, fratello minore di Ircano. Lo scenario è quello della lotta per il potere apertasi dopo il periodo di regno di Salomé Alessandra (76-67 a.C.).

A tale proposito non è inutile richiamare l'attenzione su un'altra variante narrativa fra le due opere storiografiche di Flavio Giuseppe, quella relativa al testamento politico, per così dire, di Alessandro Janneo nel trasmettere il regno a sua moglie Salomé Alessandra. In *GG* I/107-108 lo storico scrive che Alessandro Janneo

«lasciò il regno alla moglie Alessandra, confidando che i giudei a lei più che a ogni altro avrebbero prestato obbedienza perché, assai lontana dalla sua crudeltà e opponendosi ai suoi misfatti, s'era acquistata il favore del popolo. E non si sbagliò in questa speranza; infatti la donna poté tenere saldamente il potere grazie alla sua fama di pietà. Osservava strettamente le tradizioni nazionali, e destituiva dalle cariche quelli che violavano le leggi sacre».

Per questo motivo,

«a fianco a lei crebbero in potenza i Farisei, un gruppo di giudei in fama di superare tutti gli altri nel rispetto della religione e nell'esatta interpretazione delle leggi. Verso di questi anche troppa deferenza mostrava Alessandra, animata com'era da un gran trasporto per le cose sacre. E quelli a poco a poco, insinuandosi nell'ingenuità della donna, divennero i padroni del regno, liberi di esiliare e di richiamare chi volessero, di assolvere e di condannare. In breve, i vantaggi del potere regale erano

seppe, cfr. J.R. BARTLETT, *Jews in the Hellenistic World. Josephus, Aristeas, The Sibylline Oracles, Eupolemos,* Cambridge 1985, pp. 72-94; L. CANFORA, *Storia della letteratura greca,* Bari 1986, pp. 541-545. Tralasciando di considerare in questa sede ogni tipo di implicazione relativa alla valutazione di Flavio Giuseppe in rapporto all'ebraismo, ci si limita a registrare la seguente osservazione di A. Momigliano: «nessun Ebreo può scrivere di Flavio Giuseppe senza sentirsi coinvolto», Prefazione a M.I. FINLEY, *Problemi e metodi di storia antica,* Bari 1987, p. VI.

i loro, mentre le spese e le preoccupazioni erano di Alessandra... Lei dominava tutti gli altri, ma i Farisei dominavano lei» (*GG* I/110-112).

Un ribaltamento totale, dunque, rispetto alla precedente politica antifarisaica di Alessandro Janneo. Difatti i Farisei

«fecero condannare a morte un tale Diogene, uno dei notabili, accusandolo di aver avuto parte nella deliberazione del re di crocifiggere gli ottocento [3]. Inoltre, spingevano Alessandra a punire anche gli altri che avevano istigato Alessandro contro di quelli; e avendo lei ceduto per rispetto alla religione, quelli fecero mandare a morte chi volevano. Allora i personaggi più eminenti fra quanti si sentivano in pericolo ricorsero ad Aristobulo, e questi convinse la madre a risparmiarli in considerazione della loro dignità e a mandarli in esilio, se non li riteneva innocenti» (*GG* I/113-114).

Nell'ordine delle decine di migliaia furono i giudei uccisi da Alessandro Janneo, stando ai racconti di Flavio Giuseppe, che insiste frequentemente sull'odio del popolo nei suoi confronti.

La scena di *AG* XIII/398-404 vede Salomé Alessandra accanto al marito morente: oltre che dolore, mostra preoccupazione per il fatto che Alessandro Janneo la sta lasciando, insieme ai figli Ircano e Aristobulo, in balìa di un paese ostile. È il re, allora, a suggerirle di cedere parte del potere ai Farisei, che avrebbero potuto orientare il popolo in senso a lei più favorevole. Cade il motivo della religiosità personale di Salomé Alessandra come legame fra la regina e i Farisei; l'immagine di Alessandro Janneo – e questo potrebbe appunto rientrare nel recupero di significatività asmonaica da parte di Flavio Giuseppe in *AG* – risulta alla fin fine positiva a) per la lungimiranza politica nel ben consigliare sua moglie a volgersi dalla parte dei Farisei, b) per gli accenti autocritici, non di pentimento, che lo storico gli attribuisce, per essersi alienato le simpatie del paese a causa della violenta linea di condotta antifarisaica perseguita. Sul piano fattuale, ovviamente, *AG* XIII/408 ss. concorda con *GG* sia per il conferimento a Ircano, di debole personalità, del sommo sacerdozio, sia per il ripristino di norme che erano state abolite sotto Giovanni Ircano. Si fa notare, in *AG*, coerentemente con l'autocritica di Alessandro Janneo, il rilievo dell'esercizio dispotico del potere da parte dei Farisei – καὶ καθάπαξ οὐδὲν δεσποτῶν διέφερον (*AG* XIII/409) – consentito da una regina che aveva sì il titolo regale, ma in un contesto in cui il

[3] *GG* I/97; *AG* XIII/380. Si tratta di ottocento prigionieri giudei che Alessandro Janneo fece crocifiggere e uccidere in Gerusalemme: vedi E.R. BEVAN, *Gli ebrei*, in *Storia antica Cambridge*, IX, 1, *Roma: la repubblica 133-44 a.C.*, Milano 1973, pp. 464-465.

potere era di fatto detenuto dai Farisei. La mancata caratterizzazione di Salomé Alessandra sul piano religioso trova la sua contropartita non solo e non tanto in *AG* XIII/409-410, quanto piuttosto, nell'insieme, in *AG* XIII/430-432, lo schizzo di un vero e proprio ritratto che chiude il XIII libro. Salomé Alessandra era stata una donna che nulla aveva mostrato delle debolezze del suo sesso. Desiderosa di potere e di governo, era riuscita piuttosto a smascherare le incapacità e i fallimenti degli uomini nell'analoga funzione dell'esercizio del potere. Il suo limite – e questo è uno spunto interessante – fu quello di non darsi troppo pensiero del futuro; il suo errore – altro spunto interessante – quello di aver rimesso in auge i Farisei, soprattutto perché nella sua famiglia nessuno era stato ad essi favorevole. Salomé Alessandra aveva cioè perseguito una politica in contrasto con quella tradizionale della dinastia cui apparteneva. Ma non era stato proprio Alessandro Janneo in punto di morte a suggerirglielo?

Il senso del racconto storico di Flavio Giuseppe in *AG* è fondamentalmente ostile ai Farisei, previo il riconoscimento dell'enorme influenza politica che questi esercitavano nel paese: nel passaggio delle consegne da Alessandro Janneo a Salomé Alessandra, appare evidente da Flavio Giuseppe che la certezza del governo e del regno la si deve all'appoggio dei Farisei. L'errore strategico di Salomé Alessandra fu quello di aver dato loro troppo spazio, spazio di cui i Farisei approfittarono per compiere le loro ritorsioni, passando da partito influente nel paese fors'anche proprio perché perseguitato (regno di Alessandro Janneo) a partito egemone politicamente (regno di Salomé Alessandra). Caduto lo spunto sulla religiosità della regina, lo stesso riferimento al ripristino di norme introdotte dai Farisei e poi abolite (*AG* XIII/408) si inquadra nel giudizio di un dispotismo farisaico reso possibile dalla regina asmonea. Inoltre va posta l'attenzione sul dato fornito, come si è visto, in *GG*, e ripreso più analiticamente in *AG* XIII/411 ss., di come Aristobulo avesse fatto sua la causa di coloro che erano divenuti le vittime delle ritorsioni dei Farisei, fino a prospettarsi una rivalità di potere, al limite, fra la regina Salomé Alessandra e suo figlio minore Aristobulo.

A questo punto, è opportuno fare un passo indietro, e prendere le mosse dalle considerazioni conclusive di Flavio Giuseppe in *GG* I/67-69 a proposito del regno di Giovanni Ircano:

«le prospere imprese di Giovanni e dei suoi figli suscitarono l'invidia e l'inimicizia dei connazionali, e molti cospirarono contro di loro e non ebbero tregua finché, venuti a guerra aperta, restarono sconfitti. Per il resto avendo vissuto una vita felice e avendo egregiamente tenuto il governo per trentun anni, morì lasciando cinque figli: un uomo veramente fortunato e che non diede mai motivo di accusare la fortuna a suo riguardo. Egli fu il solo ad avere insieme le tre cose capaci di assicurare una posizione di assoluta preminenza: il governo della nazione, il sommo sacerdozio e la profezia. Era così vicino alla divinità, da non ignorare nessuna delle cose future; così egli previde e profetò che i due suoi figli maggiori non sarebbero rimasti al potere».

Lasciando da parte la fosca vicenda che contrassegnò la sorte di Aristobulo figlio di Giovanni Ircano e primo marito di Salomé Alessandra, e di suo fratello Antigono (salvo richiamare più avanti la sorte di quest'ultimo in relazione al più significativo episodio di Giuda l'Esseno), occorre sottolineare la valutazione positiva del personaggio che contraddistingue questo medaglione di Giovanni Ircano, rilevabile in particolar modo nei motivi della τύχη e dell'armonia con cui viene presentato il trinomio «governo della nazione» (ἀρχή τοῦ ἔθνους, che non è il titolo regale), «sommo sacerdozio» e «profezia».

In *AG* XIII/288-293-298 il racconto di Flavio Giuseppe è più particolareggiato, ma in termini tali da dar luogo ad un'esposizione qualitativamente diversa. Qui non solo emerge che i «connazionali» di cui si dice in *GG* sono i Farisei [4], assai credibili e creduti presso il popolo allorché si pronunciano contro un re o un sommo sacerdote [5], ma anche che Giovanni Ircano era stato loro discepolo. Nel suo racconto Flavio Giuseppe tende a presentare un non plausibile clima di buoni rapporti fra Giovanni Ircano e i Farisei anche qui verosimilmente per porre in buona luce l'asmoneo e screditare i Farisei. Difatti la scena che egli descrive è quella di un convito nel corso del quale Giovanni Ircano sembra rimettersi agli orientamenti farisaici, dichiarando di volersi comportare secondo giustizia e fare tutto ciò che potesse piacere a Dio e ai Farisei stessi, pregandoli addirittura di correggerlo qualora fosse incorso in errori. La maggioranza dei Farisei presenti lo conforta e

[4] Per il termine αἵρεσις («setta»), qui adoperato a proposito dei Farisei, in Flavio Giuseppe, vedi F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, II, 1, Torino 1985, p. 176 e vedi anche *ibidem*, pp. 177, 183, per la nozione ebraica di «setta» in senso religioso.

[5] Per la dipendenza di Flavio Giuseppe da Nicola Damasceno, vedi *AG*, VII, p. 373 n. d; F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, in «Rivista Storica Italiana», LXXX, 1968, p. 239.

lo loda, tranne uno, malvagio e incline a fomentare discordie, come lo storico lo caratterizza, che insorge per dire che se fosse realmente intenzionato ad essere conseguente con le sue affermazioni, cioè comportarsi secondo giustizia, Giovanni Ircano dovrebbe rinunciare al sommo sacerdozio e limitarsi al governo del popolo.

In prima approssimazione, si può osservare che la struttura compositiva del passo di *AG* enfatizza la natura assolutamente minoritaria dell'avversione farisaica nei confronti di Giovanni Ircano, in antitesi a un largo consenso che gli veniva dallo stesso partito dei «pii» o dei «devoti», quasi a suggerire – conformemente del resto a un tratto caratteristico della storiografia di Flavio Giuseppe – la prevaricazione di minoranze ribelli o facinorose nei confronti di maggioranze inclini alla concordia e alla pacificazione interna. Alla richiesta di spiegazioni da parte di Giovanni Ircano, la risposta del fariseo contestatore, tal Eleazar secondo Flavio Giuseppe, fu che la ragione stava nell'aver appreso παρὰ τῶν πρεσβυτέρων che sua madre si era trovata in stato di cattività durante il regno di Antioco IV Epifane: fattore che, nel quadro di un'interpretazione estensiva di *Levitico* XXI/11 (dove, fra i requisiti richiesti al sommo sacerdote, figurava quello di non rendersi «immondo per suo padre e per sua madre»), poteva precludere la titolarità del sommo sacerdozio. La diceria era falsa, assicura Flavio Giuseppe a porre in evidenza la pretestuosità dell'aggressione portata a Giovanni Ircano, tanto che gli altri Farisei presenti si sdegnarono (καὶ πάντες δ'οἱ φαρισαῖοι σφοδρῶς ἠγανάκτησαν). Giovanni Ircano andò su tutte le furie. A questo punto il racconto si fa ancora più interessante. Appare sulla scena tal Gionata, sadduceo, a sostenere che tutti i Farisei erano della medesima opinione di colui che aveva contestato a Giovanni Ircano il sommo sacerdozio. È qui che viene a situarsi il passaggio di campo di Giovanni Ircano dai Farisei ai Sadducei, anche perché, avendo egli chiesto ai Farisei, su istigazione di Gionata, quale punizione intendessero impartire al calunniatore, essi, pur ammettendo la necessità della punizione, esclusero comunque la condanna a morte. Fra le conseguenze dell'episodio, l'abrogazione di norme precedentemente introdotte dai Farisei, fondamentalmente in materia di decime, oltre che la cancellazione dal canto quotidiano dei leviti di *Salmo* XLIV/24: «svegliati, perché dormi, Signore?», verso, evidentemente, di fastidioso ascolto (*Mishnah*, «Maaser Sheni» V/15, «Sotah» IX/10, «Demai» I/1 e II/3).

Come si vede, Flavio Giuseppe imputa in sostanza ai Farisei la responsabilità della frattura con una dinastia asmonea che, invece, si era mostrata disponibile per un'intesa. Ma soprattutto l'impressione è che qui lo storico presenti Farisei e Sadducei non tanto in termini di «scuole filosofiche» – insieme agli Esseni, conformemente alla notissima versione grecizzata delle «sette» di *GG* II/119 ss. – quanto piuttosto di partiti politici. Non a caso Flavio Giuseppe, dopo aver caratterizzato Farisei e Sadducei per le rispettive diverse posizioni davanti ai complessi normativi non inclusi nella originaria legge mosaica [6], conclude la sua esposizione con la sottolineatura del sostegno popolare di cui i Farisei godevano in contrasto con il favore che i ceti abbienti rivolgevano all'aristocrazia sacerdotale sadducea. La fondamentale analisi di Fausto Parente sugli *hassidim* e sui Farisei in chiave di setta religiosa, condotta sulla base di un'altrettanto fondamentale interpretazione e lettura di testi apocalittici sia canonici come il libro di *Daniele* sia apocrifi come, per esempio, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* (trattazione che non può essere in questa sede né richiamata né ripresa per aspetti particolari), la contiguità fra *I Maccabei* e le concezioni dei Sadducei e, per contro, la rettifica circa il presunto «indifferentismo politico» dei Farisei in virtù dell'accentuazione del carattere religioso dell'opposizione antisadducea e antiasmonaica dei Farisei stessi [7] : tutto questo non entra in contraddizione con un farisaismo che, con intenti polemici e nostalgie filoasmonaiche per un passato giudaico perduto, Flavio Giuseppe in *AG* prospetta in termini principalmente di partito politico: la contemporaneità fra *AG* e il *Contro Apione* [8] non sembra essere solo un dato cronologicamente estrinseco, ma inerisce la qualità storiografica intrinseca della seconda grande opera dello

[6] F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico,* cit. pp. 186-188. Esemplificativo *Mishnah,* «Yadaim», IV/6-8; STRABONE, *Geogr.* XVI, 2/37 sembrerebbe troppo estrinseco per poter essere invocato nel senso di A. TOSATO, *La teocrazia nell'antico Israele. Genesi e significato di una forma costituzionale,* in «Cristianesimo nella storia», VIII/1, 1987, p. 40.

[7] F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico,* cit. p. 203.

[8] Sul *Contro Apione* sono sempre da tenere presenti i due saggi di A. MOMIGLIANO, entrambi del 1931, *Un'apologia del giudaismo: il «Contro Apione» di Flavio Giuseppe* e *Intorno al «Contro Apione»,* rispettivamente in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* I, Roma 1966, pp. 513-522, e in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* II, Roma 1975, pp. 765-784.

storico. Del resto lo stesso Fausto Parente osserva che l'opposizione religiosa dei Farisei non poteva naturalmente rimanere priva di risvolti propriamente politici (aspetto su cui ovviamente si tornerà a proposito dei *Salmi di Salomone*). Resta il fatto che la fisionomia di partito politico per i Farisei è riscontrabile a) nella richiesta di rinuncia al sommo sacerdozio rivolta a Giovanni Ircano, b) nella persecuzione subita durante il regno di Alessandro Janneo, c) nel ruolo da essi svolto durante il regno di Salomé Alessandra. Relativamente a questi passaggi, i soli fin qui considerati, la parabola è quella dal partito di opposizione al partito di opposizione perseguitato al partito di governo, all'interno della quale gli Asmonei hanno una loro collocazione determinata a) nell'iniziale profferta di accordo di Giovanni Ircano, b) nella precarietà politica del regno trasmesso da Alessandro Janneo a sua moglie (instabilità interna dovuta proprio agli eccessi antifarisaici ancora più gravi per l'influenza esercitata dai Farisei nel e sul paese) e nel suggerimento alla futura regina di intendersi con loro, c) nella politica filofarisaica di Salomé Alessandra che aggrega per contrasto consensi intorno ad Aristobulo (e quindi contro Ircano). Manifestamente il modulo narrativo di Flavio Giuseppe privilegia il momento del partito politico su quello della setta religiosa.

Si è già visto che in *AG* XIII/288 Flavio Giuseppe, nel sottolineare il credito di cui i Farisei godevano presso il popolo, precisa che diveniva manifesto in particolar modo quando essi si pronunciavano contro il re o il sommo sacerdote. È noto, peraltro, che Giovanni Ircano non era re, tanto che, morto lui, sua moglie detiene τῶν ὅλων κυρίαν (*AG* XIII/302), da distinguersi dalla trasformazione del compito di governo in titolarità regale (τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν, *AG* XIII/301), disegno che fu del figlio di Giovanni Ircano, il feroce Aristobulo. È tuttavia acquisito che il primo re non fu neppure Aristobulo, bensì molto più attendibilmente il fratello Alessandro Janneo (104 a.C.). Gli argomenti relativi alla sovrapposizione, per quanto attiene la regalità, fra Aristobulo e Alessandro Janneo, nonché la maggiore pertinenza di una richiesta, da parte dei Farisei, di rinunzia al sommo sacerdozio da rivolgersi quindi più ad Alessandro Janneo che non a suo fratello o addirittura a suo padre, sono discussi da Fausto Parente [9]. La dimostrazione che ne

[9] F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, cit., pp. 234-241; F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, cit., pp. 200-201; F. PARENTE, *Le istituzioni politiche del popolo d'Israele*, in *Storia delle idee politiche*

consegue, del tutto da accogliere, è che dal punto di vista farisaico la rinunzia al sommo sacerdozio cui gli Asmonei avrebbero dovuto ottemperare non si fondava su motivi inerenti la carica sacerdotale di per sé, bensì presupponeva la contaminazione che ad essa era derivata dall'assunzione di una regalità illegittima perché non di ascendenza davidica. Un po' più estesamente, questa argomentazione potrebbe non coinvolgere soltanto una regalità formalizzata, ma anche un esercizio di fatto di poteri regali – in definitiva tutta la vicenda dei «pii» a partire dal primo fiancheggiamento della rivolta maccabaica al progressivo distacco è pensabile in questa prospettiva – e quindi allargarsi, conformemente al racconto storico di Flavio Giuseppe, a includere anche Giovanni Ircano. In altri termini la contrapposizione irriducibile fra dinastia asmonaica e Farisei esplosa al momento dell'assunzione del titolo regale da parte di Alessandro Janneo, e che dà anche ragione del conflitto civile in Giudea, era comunque l'esito di una lunga storia. Tuttavia la lettera della narrazione di Flavio Giuseppe, indipendentemente dalle confusioni e dai grecismi che la contraddistinguono, riferendo la presa di posizione dei Farisei a Giovanni Ircano piuttosto che ad Alessandro Janneo, denota comunque la radicalità dell'opposizione antiasmonaica dei Farisei stessi, ponendosi il sommo sacerdozio come un *prius* rispetto non solo alla regalità (opposizione religiosa con risvolti politici), ma anche al generico esercizio del potere (opposizione politica semplicemente). Tacito in *Storie* V/8 e Dione Cassio XXXVII/16 non sembrerebbero essere andati del tutto fuori centro.

A questo punto si può riprendere il discorso sull'incontro a Damasco fra Pompeo e le diverse rappresentanze della Giudea.

Se la vicenda fin qui tenuta presente aveva ruotato fondamentalmente intorno agli Asmonei e ai Sadducei da un lato e ai Farisei dall'altro, adesso due nuovi soggetti politici emergono, uno dall'interno, Antipatro, uno dall'esterno, incomparabile a tutti gli altri, Roma. L'incontro di Damasco, quale è descritto in *GG*, rispecchia il maggiore protagonismo spettacolare di Aristobulo rispetto ad Ircano, che, come è noto, era stato praticamente costretto ad accondiscendere a che il fratello minore acquisisse sia il regno che

economiche e sociali, cit., pp. 62-63. Vedi anche l'esposizione di V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews,* Philadelphia 1959, pp. 254 ss.

il sommo sacerdozio [10]. Difatti, mentre Ircano e Antipatro si presentano davanti a Pompeo in atteggiamento di sottomissione – «vennero supplici a lui; senza offrire doni... lo pregarono di rimettere sul trono quello che ne aveva diritto e per l'indole e per la maggiore età» – Aristobulo, al contrario, da un lato appare «rivestito del fasto regale più pomposo», chissà, forse con l'intenzione di impressionare Pompeo e sbilanciare a proprio vantaggio una partita per il potere ancora in svolgimento con il fratello, ma ormai soggetta a un superiore arbitrato, e dall'altro si comporta tutt'altro che dimessamente: «aveva in dispregio la cortigianeria – scrive Flavio Giuseppe in *GG* I/132 – e, non sopportando di perseguire il suo scopo con un comportamento servile e troppo umile per la sua dignità», se ne andò via. Mal gliene incolse: sarebbe sfilato, come vedremo, prigioniero a Roma nel trionfo di Pomeo del settembre del 61 a.C. Non c'è traccia in *GG* di una presenza farisaica dinanzi a Pompeo.

Questa diviene invece il tratto distintivo del racconto di Flavio Giuseppe in *AG* XIV/41-47, ed è accolta dalla storiografia. Le rappresentanze giudaiche che Pompeo incontra a Damasco per rendersi conto della situazione sono allora non due ma tre: Ircano e Aristobulo, in lotta fra loro, e quella della comunità nazionale (τὸ ἔθνος), che dichiara semplicemente di non voler la monarchia, non Aristobulo o Ircano come re, ma la monarchia *tout-court*. E vediamo la motivazione, di cui giustamente Fausto Parente ha sottolineato la correttezza [11]: era proprio alla tradizione del paese obbedire ai sacerdoti del Dio che il paese stesso venerava, dove invece questi due, Ircano e Aristobulo, che pure discendevano da sacerdoti, miravano a mutare la forma di governo in termini tali da ridurre il paese in schiavitù. È qui, in sostanza, che si chiarisce il senso ri-

[10] In realtà in *GG* I/121 Flavio Giuseppe non si esprime con chiarezza a proposito dell'abdicazione di Ircano a favore di Aristobulo, se riguardò, oltre al regno, anche la carica sacerdotale. Circa Aristobulo anche sommo sacerdote, Flavio Giuseppe è esplicito in *AG* XIV/97 e XX/243. Inoltre l'allontanamento di Ircano dai pubblici affari, di cui in *AG* XIV/6, e la restituzione ad Ircano del titolo di sommo sacerdote, da parte di Pompeo, di cui in *GG* I/153, *AG* XIV/73 e XX/244, attestano che Aristobulo aveva destituito il suo maggior fratello anche dalla carica sacerdotale.

[11] F. Parente, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo,* cit., p. 240; F. Parente, *Il pensiero politico ebraico,* cit., pp. 201. Tutto sommato abbastanza elusivo circa le implicazioni derivanti da *AG* XIV/41 sembra essere V. Burr, *Rom und Judäa im 1. Jahrhundert v. Chr. (Pompeius und die Juden), ANRW,* I, 1, Berlin-New-York 1972, p. 878.

spetto a *AG* XIII/288 ss. Nella lettera del racconto di Flavio Giuseppe la richiesta avanzata dal fariseo calunniatore a Giovanni Ircano era stata quella di rinunciare al sommo sacerdozio, Giovanni Ircano non aveva quel titolo regale che formalmente gli Asmonei avrebbero acquisito solo con ALessandro Janneo: l'illegittimità della carica sacerdotale derivava dallo stato di cattività della madre di Giovanni Ircano al tempo di Antioco IV Epifane. Davanti a Pompeo, la richiesta dei Farisei è di abrogazione della monarchia. Qualora per ipotesi ci si fosse trovati davanti a una situazione identica a quella descritta in *AG* XIII/288 ss. e la richiesta dei Farisei fosse stata rivolta non a Pompeo ma, nella fattispecie, ad Aristobulo, questi si sarebbe trovato davanti a un pronunciamento ostile che investiva non la titolarità del sommo sacerdozio bensì la regalità, vale a dire un ribaltamento rispetto all'episodio relativo impropriamente a Giovanni Ircano. Era scattato il meccanismo della non ascendenza davidica della regalità asmonaica, la censura farisaica colpiva perciò il regno e non il sacerdozio.

In che rapporto si pongono i due contesti narrati da Flavio Giuseppe? L'impressione è che, al di là delle palesi improprietà nelle quali lo storico è incorso, vi sia più complementarità che contraddizione. Una opposizione antiasmonaica prima di Alessandro Janneo non poteva investire una inesistente regalità; a rigore, non poteva investire neppure la carica sacerdotale di per sé legittima, ma attraverso un falso pretesto, una calunnia, a dire di Flavio Giuseppe, questa poteva essere messa in discussione, al fine di colpire il governo, l'esercizio del potere, che, in mancanza di titolo regale, poteva giustificarsi in ragione del sommo sacerdozio. Si vuol dire cioè, riprendendo un'osservazione fatta più sopra, che l'opposizione antiasmonaica dei Farisei poteva esprimersi solo facendo ricorso ad un argomento comunque di tipo religioso e legalistico che minasse alle radici il governo asmonaico: non c'erano altre vie: provata, per ipotesi, l'illegittimità del sommo sacerdozio, la rinunzia ad esso avrebbe dovuto implicare la cessazione della *leadership* politica (si potrebbe cogliere una certa strumentalità nella assicurazione data da quel tal Eleazar a Giovanni Ircano, come da *AG* XIII/291, di starsene pago per la conservazione del governo avendo rinunciato al sommo sacerdozio). Si trattava di una via traversa. L'assunzione del titolo regale da parte degli Asmonei è a questo punto, per certi versi, una semplificazione, la via diviene diretta. La mancanza dell'ascendenza davidica della regalità consente ai Farisei di prospettare a Pompeo direttamente l'abro-

gazione della monarchia, senza che sia più necessario passare attraverso il sommo sacerdozio e addurre motivazioni infondate per invocare la rinunzia ad esso in quanto condizione preliminare per un decadimento anche dal potere politico. In sintesi: dal racconto di Flavio Giuseppe in *AG* sembra poter ricavare che nel periodo di Giovanni Ircano esistette un'opposizione farisaica costretta ad incentrarsi sul sommo sacerdozio asmonaico perché impossibilitata ad investire altre prerogative; l'avvento del regno vero e proprio degli Asmonei consente a questa opposizione una più immediata identificazione del bersaglio da colpire, e soprattutto di meglio scoprire le proprie radici religiose denunciando implicitamente l'illecito di una regalità non davidica. L'esito messianico-apocalittico testimoniato dai *Salmi di Salomone* si pone come straordinario e impressionante completamento di questo passaggio non contraddittorio, ma rispecchiante fasi cronologicamente e qualitativamente diverse di uno svolgimento storico che Flavio Giuseppe ci consente di intravvedere, paradossalmente, proprio in virtù delle sue imprecisioni di merito.

L'inserimento da parte di Flavio Giuseppe di una deputazione di Farisei, per di più prospettata come rappresentativa della nazione ebraica in generale, costituisce la più cospicua variante introdotta in *AG* rispetto a *GG* : la sua portata, come si accennava all'inizio, è tale da andare oltre il riscontro della diversità fra le due opere. Ma non è la sola. Nella esposizione di *AG* Antipatro non pare aver partecipato personalmente all'incontro di Damasco, o quanto meno figura come mero supporto di Ircano. Difatti questi, dice Flavio Giuseppe, nel muovere davanti a Pompeo le sue accuse contro il fratello di prevaricazione e aggressività verso l'esterno, si vale dell'appoggio di oltre un migliaio di eccellenti ebrei predisposti da Antipatro per la circostanza (χίλιοι τῶν δοκιμωτάτων Ἰουδαίων Ἀντιπάτρου παρασκευάσαντος, *AG* XIV/43). È ovvio che, in quanto sostenitori di Ircano contro Aristobulo, costoro non rientrano in quella nazione ebraica che si vede rappresentata dai Farisei. Ma il dato più interessante è che mentre la scena descritta in *GG* I/131 registra, quasi sullo stesso piano, Ircano e Antipatro «supplici» dinanzi a Pompeo, quella di *AG* XIV/41-47 si apre con la mera indicazione del contenzioso reciproco fra i due fratelli, vede l'enunciazione della posizione dei Farisei, riprende con le argomentazioni prima di Ircano, poi di Aristobulo. Singolarmente precede l'argomentazione farisaica, per di più, appunto, a nome degli Ebrei in generale, e seguono poi le argomentazioni dei due fratelli

rivali, che a questo punto si potrebbero definire come di parte. In questa struttura compositiva la presenza di Antipatro risulta come ridimensionata, poiché se è importante per rafforzare la posizione di Ircano, agli occhi di Pompeo, tuttavia, il soggetto politico appare Ircano, dove in *GG,* in definitiva, erano apparsi tali Ircano e Antipatro insieme. Bilanciando i due racconti dello storico, si vede come non si tratti soltanto di maggiore abbondanza di dettagli ed analiticità espositiva in *AG* rispetto a *GG* : il divario fra le due narrazioni diviene qualitativo allorché ci si accorge del ridimensionamento del padre di Erode e del protagonismo dei Farisei.

In *AG* XIV/77 Flavio Giuseppe imputa al conflitto intestino fra le fazioni di Ircano e Aristobulo la responsabilità della conquista da parte dei Romani e della perdita della libertà: Τοὺτου τοῦ πάθους τοῖς Ἱεροσολύμοις αἴτιοι κατέστησαν Ὑρκανὸς καὶ Ἀριστόβουλος πρὸς ἀλλήλους στασίασαντες· τήν τε γὰρ ἐλευθερίαν ἀπεβάλομεν καὶ ὑπήκοοι Ῥωμαίοις κατέστημεν. Non c'è riscontro, in *GG,* d'una valutazione siffatta. L'impressione è che una qualche analogia possa cogliersi con l'apprezzamento circa la dinastia asmonaica formulato da Flavio Giuseppe proprio alla conclusione del XIV libro di *AG* .

Quella degli Asmonei, scrive Flavio Giuseppe, era stata una magnifica e rinomata dinastia [12]: οἶκος λαμπρὸς οὗτος ἦν καὶ διάσημος γένους τε ἕνεκα καὶ τῆς ἱερατικῆς τιμῆς ὧν τε ὑπὲρ τοῦ ἔθνους οἱ γονεῖς αὐτοῦ διεπράξαντο. Perse il regno a causa dei propri conflitti interni, e il titolo regale passò ad Erode, figlio di Antipatro, οἰκίας ὄντα δημοτικῆς καὶ γένους ἰδιωτικοῦ. Considerazione di *AG* XIV/491 quasi identica a quella di *AG* XIV/78, come a voler rimarcare, con l'accento posto sul decadimento di un sommo sacerdozio divenuto prerogativa δημοτικῶν ἀνδρῶν, una sorta di analogia fra i due eventi decisivi della conquista romana e dell'avvento del regno erodiano. Sembra che in certo modo Flavio Giuseppe prospetti al lettore una rispondenza fra il 63 e il 37 a.C., nei motivi delle lotte fratricide interne alla dinastia asmonaica e della degenerazione avutasi con l'affermazione così dei Romani come di Antipatro e dei suoi figli, una degenerazione colta nello svilimento del sommo sacerdozio ritenuto invece in tutta la sua dignità fin tanto che gli stessi Asmonei ne avevano fatto un segno distintivo

[12] Come è noto Flavio Giuseppe avrebbe iniziato la sua *Autobiografia* mettendo in risalto la propria discendenza asmonaica (da Gionata Maccabeo).

del loro casato. Il riconoscimento delle responsabilità politiche degli Asmonei si accompagna dunque al netto apprezzamento degli Asmonei stessi a confronto e della situazione giudaica complessiva determinatasi dopo di loro e, nella fattispecie, di Antipatro e dei suoi figli. A ciò si può connettere il racconto relativo all'opposizione farisaica nei confronti di Giovanni Ircano: l'insinuazione che la madre di costui fosse stata prigioniera di Antioco IV Epifane e che quindi la carica di sommo sacerdote fosse illegittima era ingiuriosa per gli Asmonei; in quella circostanza l'elemento di conflittualità nella nazione ebraica era introdotto dal fariseo calunniatore, se non dai Farisei in generale per non averlo voluto punire con la morte. Il rilievo, per contro, dato alla delegazione dei Farisei nell'incontro con Pompeo, caratterizzato, vale la pena insistere, dall'attribuzione ad essa di una rappresentatività degli Ebrei in generale, dalla precedenza data nel racconto ai suoi argomenti rispetto a quelli di Ircano e di Aristobulo, e dalla stessa correttezza con cui questi argomenti sono esposti, tutto ciò può essere spiegato con il dato di fatto che la conflittualità interna alla nazione ebraica è dovuta allo scontro in atto fra i due figli di Salomé Alessandra. Peraltro, pur consapevole della sostanza delle tesi dei Farisei, Flavio Giuseppe non le fa sue, al punto che il sommo sacerdozio, lungi dall'essere ritenuto profanato da una regalità illegittima, è visto come segno del prestigio e della nobiltà asmonea in contrasto, appunto, con la comune estrazione di Antipatro e della sua famiglia. Ma forse questa approssimativa messa a fuoco dell'ideologia storiografica di Flavio Giuseppe, per tanti versi esplicativa dei suoi stessi intendimenti apologetici, può essere integrata alla luce di un altro ordine di questioni.

Intorno al 20 a.C. (*AG* XV/365, 354), o, più esattamente con Arnaldo Momigliano [13], nel 17 a.C., Farisei ed Esseni rifiutarono il giuramento ad Erode. Tralasciando ciò che concerne gli Esseni (*AG* XV/371 ss.) – in quanto il testo di Flavio Giuseppe meriterebbe a questo proposito un commento a sé e degli Esseni invece in questo articolo non ci si occupa, e poi perché nel caso dell'episodio specifico che si sta considerando erano esentati dalla prestazione di giuramento (*GG* II/135) – conviene porre attenzione al diniego dei Farisei. Come di consueto, è opportuno prendere le mosse

[13] A. Momigliano, *Erode di Giudea,* in *Storia antica Cambridge,* X, 1, *L'impero di Augusto,* cit., pp. 397, 391, 589 n. 44.

dalla lettera del testo dello storico. Erode non fu nelle condizioni di arrivare a una prova di forza con coloro che, mostrando un certo coraggio, avevano respinto la sua imposizione, dove si vede l'apprezzamento di Flavio Giuseppe per questi Ebrei animosi in antitesi a quanti, per compiacenza o per paura, erano sottostati al giuramento. Non a caso Erode aveva fatto pressione su Pollione il fariseo e il suo discepolo Samaia, ma anche costoro non furono d'accordo, probabilmente per non voler pronunciare il nome di Dio nell'atto di giuramento [14], e l'atteggiamento dei due giovò anche agli altri (*AG* XV/369-370). Nel 37 a.C., entrato in Gerusalemme, Erode aveva gratificato proprio Pollione e Samaia perché, durante l'assedio della città, si erano adoperati a persuadere i concittadini a farlo entrare (*AG* XV/3; allusione senza riferimenti espliciti in *GG* I/358). In altra occasione, trovandosi Erode sotto processo, Pollione predisse con tono di rimprovero a Ircano e ai giudici che se gli fosse stata risparmiata la vita, li avrebbe perseguitati tutti quanti: Dio avverò tale previsione (*AG* XV/4). La variante «Samaia», rispetto a Pollione [15], non appare a questo proposito infondata, o quanto meno se ne deduce agevolmente un'identità di posizione fra i due leaders dei Farisei, poiché nel 47 a.C. era stato proprio Samaia a insorgere contro la codardia mostrata dal Sinedrio nel corso del processo ad Erode. Il passo in questione (*AG* XIV/172-174; ma più in generale *AG* XIV/171-176), dato il suo incastonamento nel racconto, appare effettivamente un inserimento successivo, data l'incongruità della descrizione della meccanica dello svolgimento del processo ad Erode [16]; tuttavia, considerando unitamente il Samaia interpolato di *AG* XIV/172-174 e il Samaia che insieme a Pollione si fa interprete del rifiuto del giuramento ad Erode da parte dei Farisei, la posizione politica che ne emerge è del tutto coerente.

Le vicende sono note. La debolezza di Ircano, reintegrato nel sommo sacerdozio, ma etnarca e non re, anche se, stando a Flavio

[14] *AG*, VIII, p. 178 n.c.

[15] *AG*, VIII, p. 3 n.b.

[16] *AG*, VII, pp. 540-541 n.a. L'opposizione ad Erode di tipo farisaico (Samaia, Pollione) va evidentemente distinta da quella dei Sadducei, dal momento che comunque il Sinedrio (ed Ircano) non perseguirono Erode. Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C.-70 d.C.)*, Reprint Amsterdam 1967 (I° ed., 1934), p. 36.

Giuseppe, chiamato re dagli Ebrei [17], aprì la strada all'affermazione del potere di Antipatro e della sua famiglia in Giudea. I suoi figli Fasael ed Erode si videro insigniti dei governatorati rispettivamente di Gerusalemme e della Galilea. Tranne che per qualche sfumatura, non sussistono differenze fra *GG* I/201-203 e *AG* XIV/156-158. Una rappresentazione invece più in cattiva luce della famiglia idumita emerge da un confronto fra *GG* I/208-209 e *AG* XIV/163-167. Il presupposto è dato dalla eliminazione di Ezechia e dei suoi seguaci – un gruppo che operava, oltrepassandoli, lungo i confini della Siria – da parte di Erode, e dalla uccisione di Ezechia. L'impresa valse ad Erode il plauso dei Siriani e notorietà presso i Romani, ma anche l'ostilità di ragguardevoli ambienti ebraici. È a questo punto che l'esame dei due testi di Flavio Giuseppe offre elementi di un certo interesse. Il denominatore comune è che Ezechia è presentato in entrambi come bandito, dove il riferimento al ribellismo di diseredati di cui si rese in seguito protagonista suo figlio Giuda (*GG* II/56; *AG* XVII/271-272) rende quanto meno riduttiva, oltre che spregiativa, la qualificazione in termini esclusivamente di banditismo, e questo senza che si debba ricorrere necessariamente a un referente come quello rappresentato dagli Zeloti [18]. Va da sé che, conoscendo l'ideologia storiografica di Flavio Giuseppe, ciò non sorprende. Piuttosto la differenza fra *GG* e *AG* si coglie a proposito di Antipatro e Erode (con i Romani sullo sfondo, ma uno sfondo così ravvicinato da apparire, fotograficamente, di fatto privo di profondità di campo) da un lato, e, indirettamente, ma non troppo, i loro avversari, dall'altro lato, secondo una gamma notevolmente differenziata, che va da Ircano ai Farisei, senza tuttavia che le convergenze diano mai l'impressione

[17] *AG*, VII, p. 523 n. f.; vedi *AG*, XIV/191.

[18] Non persuade né l'esposizione di S. MAZZARINO, *I Manoscritti del Mar Morto: l'origine degli Zeloti e i problemi del primitivo cristianesimo*, Appendice seconda a *L'impero romano*, Roma-Bari 1986³, pp. 880-881, né l'identificazione fra Giuda figlio di Ezechia e il più famoso Giuda il Galileo asserita da G. VITUCCI, in *GG*, I, p. 625 n. 2 cap. VIII. Per tale identificazione propende peraltro anche F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, cit., p. 213. Ulteriori complicazioni, nelle quali ovviamente non ci si addentra, derivano dalla connessione con *Atti degli Apostoli* V/37, e vedi *AG*, XX/102 e XVIII/4, oltre a *GG*, II/118. Non prende posizione nel merito, forse correttamente, P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Introduzione di A. MOMIGLIANO, Roma 1980, pp. 127-128 e n. 26. Detto che la propensione di chi scrive è per la presenza in Flavio Giuseppe di due Giuda diversi, vedi le indicazioni in *AG*, VIII, pp. 498-499 n.a., IX, pp. 5 n. d e 21 n. c, X, p. 53 n. d.

di andare al di là di semplici, momentanee opportunità e di scaturire da qualcos'altro che non fosse la connaturata debolezza e irresolutezza dello stesso Ircano.

L'azione erodiana contro Ezechia viene messa in discussione non per il fatto di essere stata intrapresa, ma sotto il profilo della liceità dell'uccisione di Ezechia per iniziativa personale di Erode. È questo il dato incontrovertibile, in quanto il figlio di Antipatro governatore della Galilea «aveva mandato a morte un gran numero di persone in violazione della legge dei giudei» e senza il benestare di Ircano – non re, si è ricordato, ma pur sempre sommo sacerdote ed etnarca e guardato come re dai connazionali – e quindi da «privato cittadino»: di conseguenza «doveva comparire in giudizio a discolparsi» sia davanti ad Ircano stesso, sia «dinanzi alle leggi del paese, che vietavano di mettere a morte chiunque senza un regolare processo» (*GG* I/209). In *GG* I/208-209 tutto ciò è considerato all'interno di un contesto espositivo che privilegia per un verso il risentimento di Ircano per la crescita del potere di Antipatro e dei suoi figli – e verosimilmente crescita anche di consenso, dato per esempio il buon governo di Gerusalemme da parte di Fasael, su cui Flavio Giuseppe insiste tanto in *GG* I/206 quanto, più singolarmente, come si vedrà, in *AG* XIV/161 – e per altro verso la presenza di «molte persone malevole, cui era di danno la savia politica o dei giovani [19] o di Antipatro»: «persone malevole» che «aizzavano» vieppiù Ircano. Il registro narrativo dello storico è allora caratterizzato dalla sottolineatura non solo della illiceità dell'uccisione di Ezechia e dei suoi seguaci da parte di Erode, ma anche, e forse ancor più, dell'occasione favorevole che tale episodio forniva per stimolare ad una reazione contro il potere idumita tale da coinvolgere anche Ircano. Ma che in *GG* Flavio Giuseppe non condivida questo atteggiamento è segnalato dalla esplicita antitesi fra la «savia» politica di Antipatro e dei suoi figli – all'interno della quale rientravano tanto il buon governo di Gerusalemme da parte di Fasael quanto l'azione di Erode contro Ezechia, tranne l'esecuzione di quest'ultimo – e la malevolenza palesemente partigiana di oppositori volti a mettere Ircano contro Antipatro. In *AG* XIV/163-167 cade la rappresentazione degli idumiti

[19] Si tratta di Fasael ed Erode. Sulle ragioni fattuali della crescita dell'autorità di Antipatro, che Cesare insignì della cittadinanza romana contestualmente alla riconferma di Ircano nel sommo sacerdozio (*GG*, I/193-194; *AG*, XIV/137), cfr. A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*, cit., pp. 25-27.

in senso ad essi favorevole. Evidentemente al fine di prospettare Antipatro in cattiva luce, Flavio Giuseppe racconta come questi, legatosi ad alcuni generali romani, avesse persuaso Ircano a mandare loro dei doni, di cui però si appropriò per far apparire il gesto come suo: trasparente indicazione di come l'idumita tendesse a entrare nelle grazie dei Romani in concorrenza e non in sintonia con Ircano. Collegare questo spunto con *GG* I/208 e assumerlo a giustificazione del risentimento di Ircano di cui in tal luogo si dice genericamente, è impossibile, in quanto in *AG* XIV/165 Flavio Giuseppe osserva che quando Ircano venne a sapere del raggiro da parte di Antipatro, non se ne diede pensiero, anzi se ne compiacque: verosimilmente non del raggiro, che forse non percepì, bensì dell'omaggio comunque reso ai Romani. È certo che neppure il sommo sacerdote ed etnarca esce bene per il modo secondo cui Flavio Giuseppe ce lo presenta. Ma ancora più sintomatico, sempre in *AG* XIV/165, è l'accenno relativo ad Erode. Oἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων ritenevano che il crescente potere e la temerarietà, fino a sfidare le leggi giudaiche, di Erode fossero indizi di come questi aspirasse alla tirannide. Il contrasto con la «savia politica» di *GG* I/208 è evidente, né vale ad attenuarlo in *AG* il riferimento, più sopra ricordato, al misurato governo di Gerusalemme da parte di Fasael. Né l'avversione antierodiana si inscrive, in *AG*, all'interno di un atteggiamento di parte: le «persone malevole» di *GG* sono divenute di fatto l'élite gerosolimitana.

Ma non furono soltanto οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων a persuadere – non più a sobillare – Ircano contro Erode, ma anche le preghiere delle madri degli uccisi, raccolte quotidianamente nel Tempio, a che il figlio di Antipatro venisse condotto dinanzi al Sinedrio e giudicato per ciò che aveva fatto (*AG* XIV/168). Questo particolare, che manca ovviamente in *GG*, è forse meno cronachistico di quel che sembri. Senza voler caricare il testo di eccessiva enfasi, esso contribuisce a prospettare l'opposizione antierodiana ed anche contro Antipatro non soltanto come un fatto di palazzo, di vertice, di contesa per il potere o per equilibri di potere, ma dà ad essa un suo connotato di coralità: può non spiacere al lettore l'immagine di una dolente richiesta di giustizia delle madri degli uccisi raccolte tutti i giorni nel Tempio affiancarsi, o magari sovrapporsi all'opera di persuasione in chiave antierodiana portata avanti dai leaders di Gerusalemme nei confronti di Ircano. Lo stesso Flavio Giuseppe, del resto, sottolinea come le istanze delle madri furono fattore

determinante a che Ircano si persuadesse alla comparsa di Erode dinanzi al Sinedrio.

Esula da questa già lunga digressione l'analisi particolareggiata del processo ad Erode del 47 a.C. quale Flavio Giuseppe racconta nelle sue due opere secondo termini che presentano diverse incongruenze. Si ricorda soltanto che Erode venne a Gerusalemme con scorta armata e che determinante ai fini della sua mancata condanna fu l'intervento di Sesto Cesare, governatore romano della Siria, su Ircano, che peraltro sembrerebbe averlo subìto volentieri, dato l'affetto che comunque lo legava al figlio di Antipatro. Come anche appare che il Sinedrio accondiscese a un Ircano sul quale appunto si era esercitata la pressione dei Romani. Dal punto di vista dei testi, c'è da dire che fra *AG* XV/4 – dove, si ricorderà, Pollione il fariseo formula la previsione, confermata dai fatti dieci anni dopo, che Erode, una volta assolto e lasciato libero da Ircano e dai giudici del Sinedrio, si sarebbe preso la sua vendetta – e il luogo probabilmente di successivo inserimento di *AG* XIV/174, che contiene l'ultima argomentazione svolta da Samaia in occasione del processo, c'è un'identità sostanziale: Samaia predice, rivolgendosi ai giudici del Sinedrio, che quell'uomo, Erode, che loro rilasciavano per amore di Ircano, un giorno li avrebbe puniti e lo stesso avrebbe fatto con Ircano. Questa sostanziale identità di contenuto dei due passi dà praticamente ragione della già accennata variante «Samaia» per *AG* XV/4 in luogo di Pollione.

Ma nel passo corrispondente ad *AG* XIV/172-174 Samaia dice qualcosa di più. Richiama l'attenzione del Sinedrio e di Ircano sull'atteggiamento di Erode, per nulla umile, impaurito, supplichevole, con i capelli lunghi e vestito di nero: al contrario, eccolo lì, accusato e sotto processo per assassinio, accuratamente pettinato, vestito di porpora, circondato da soldati con l'ordine di uccidere in caso di una sua condanna, per quanto κατὰ τὸν νόμον, e di salvarlo in spregio della giustizia. Ma Samaia non parlò contro Erode, che anteponeva il proprio interesse privato al di sopra della legge, bensì rivolse il suo biasimo nei confronti dei giudici del Sinedrio e di Ircano, che glielo consentivano. Segue la previsione relativa alla vendetta che Erode, in futuro, si sarebbe preso.

Samaia, δίκαιος ἀνήρ, in pratica, insorge in nome della dignità ebraica, reagisce a una debolezza mostrata nei confronti della legge violata e di un'offesa anche spettacolare portata al Sinedrio e a un Ircano che era sommo sacerdote ed era guardato come un re.

Veniamo così al perché di questa digressione incentrata su Samaia e Pollione. Sussiste una coerenza di atteggiamento fra la posizione assunta nel 47 a.C. nell'occasione del processo ad Erode e quella assunta nel 17 a.C. in occasione del rifiuto del giuramento di fedeltà ad Erode. Tale coerenza sul piano ideologico può legittimare la considerazione anche di *AG* XIV/172-174, suffragata dalla corrispondenza già riscontrata fra *AG* XIV/174 e *AG* XV/4 (va da sé che in *GG* non c'è traccia né di Samaia né di Pollione). Peraltro tale misura rigorosa di comportamento, tutt'altro che priva di risvolti politici [20], non contraddice l'opera di persuasione fra i connazionali nel 37 a.C. ad accogliere proprio Erode in Gerusalemme, quell'Erode che forse dieci anni prima avrebbero preferito veder condannato.

Si tratta di una forma di farisaismo che, almeno limitatamente alle situazioni descritte da Flavio Giuseppe prese in esame in questa sede, potrebbe essere interpretata come non estranea ai convincimenti dello storico. Nella fattispecie potrebbe correlarsi alla presentazione della posizione farisaica, in *AG*, nell'incontro di Damasco del 63 a.C. con Pompeo. Il rilievo dato alla posizione dei Farisei – e ancora di più spicca il silenzio su di essa in *GG* – ha la funzione di indicare una rappresentanza nazionale ebraica che, come si accennava più sopra, va oltre il contenzioso fra i due fratelli Ircano e Aristobulo. Ma perché ciò sia possibile, si rende necessario un presupposto che, sulla base di quanto si è visto, dovrebbe ulteriormente chiarire il senso di *AG* XIV/41 dal punto di vista della logica interna di Flavio Giuseppe. La tesi sostenuta dai Farisei davanti a Pompeo di non volere la monarchia indipendentemente da chi fosse il re, si ricorderà, era argomentata sulla base del fatto che gli Ebrei per tradizione obbedivano a sacerdoti del Dio da loro venerato, mentre Ircano e Aristobulo, per quanto di discendenza sacerdotale, tendevano a mutare la forma di governo al fine di rendere la nazione schiava. Certo dal punto di vista religioso (anche e principalmente in senso tecnico) una regalità illegittima perché non davidica era il vizio che finiva, come si è gia visto, per profanare la stessa carica sacerdotale, nonostante la legittimità di quest'ultima. Ma Flavio Giuseppe non parla, ovviamente, di rega-

[20] A proposito del rifiuto del giuramento, A. Momigliano osserva che i Farisei, a differenza degli Esseni, «non avevano alcuna obiezione di principio al giuramento» stesso: vedi A. MOMIGLIANO, *Erode di Giudea,* cit., p. 397.

lità illegittima in quanto non di ascendenza davidica: egli dice mutamento di governo allo scopo di rendere la nazione schiava, cioè la tirannide. Anche qui lo schema mentale dello storico non è ebraico, per l'appunto nella traduzione della regalità non davidica (*punctum dolens* dell'ebraismo) nel grecismo della tirannide. Così, del resto, Strabone nell'importante luogo di *Geogr.* XVI, 2/40: ἤδη δ'οὖν φανερῶς τυραννουμένης τῆς 'Ιουδαίας, πρῶτος ἀνθ' ἱερέως ἀνέδειξεν ἑαυτὸν βασιλέα 'Αλέξανδρος· τούτου δ'ἦσαν υἱοὶ 'Υρκανός τε καὶ 'Αριστόβουλος. E nello stile storiografico di Flavio Giuseppe l'accusa di tirannide rivolta dai Farisei niente meno che davanti a Pompeo indifferentemente ad Ircano o ad Aristobulo, non è dissimile dalla tirannide che sarà imputata ad Erode.

Anche un altro brano può essere invocato a questo proposito: si tratta di *AG* XVI/1-5. Erode aveva decretato che i colpevoli di reati di furto potevano essere tradotti in stato di schiavitù anche presso i gentili, contravvenendo così alla legge ebraica che non consentiva la schiavitù presso stranieri e non permetteva quella interna al paese per un periodo superiore a sei anni [21]. Flavio Giuseppe osserva che più che di punizione per i rei si trattava di un'offesa alla religione, e la durezza e l'illegittimità proprie a tale misura erano espressione di un potere non regio bensì tirannico (οὐ βασιλικῶς ἀλλὰ τυραννικῶς). Questa, grosso modo, sembrerebbe essere l'ispirazione interna delle valutazioni di Flavio Giuseppe, o almeno una delle sue motivazioni. Davanti a Pompeo, i Farisei rappresentano gli Ebrei in generale perché gli esponenti della dinastia asmonaica inclinano alla tirannide; analogamente Samaia e Pollione, farisei, dissentono da Ircano e dal Sinedrio al tempo del processo ad Erode e poi rifiutano ad Erode medesimo anche il giuramento. Il movente primo di tipo religioso non è assente nel farisaismo descritto da Flavio Giuseppe, ma si dissolve in una valorizzazione etico-politica che a) è la sola comprensibile per i suoi lettori e ancor prima, forse, per lui stesso, b) è la sola compatibile con la cifra moderatamente ebraico-asmonaica riscoperta in *AG,* c) è la sola compatibile – si pensi a Samaia e Pollione fautori dell'ingresso di Erode in Gerusalemme nel 37 a.C. e poi gratificati dallo stesso Erode – con l'ottica filoromana che caratterizza i famosi discorsi di *GG* e la sua propria vicenda personale

[21] Un accenno in A. MOMIGLIANO, *Erode di Giudea,* cit., p. 393.

(materia, questa, da riprendere in altra occasione, incentrandola sul tema «pax romana» e pace escatologica).

In *AG* XIV/44-45 Flavio Giuseppe dice che Aristobulo giustificò davanti a Pompeo l'assunzione del titolo regale ai danni di Ircano a causa della irresolutezza del suo maggior fratello, nel timore che il regno potesse passare ad altri, e ribadendo che il suo titolo – in pratica quello di re-sacerdote – era esattamente quello già di suo padre Alessandro Janneo. Con varianti descrittive circa il contrasto fra i modi tenuti dai due fratelli nel presentarsi a Pompeo rispetto a *GG*, e con curiosi punti di contatto con la rappresentazione di Erode davanti al Sinedrio, lo storico ci racconta di un Aristobulo accompagnato da alcuni giovinastri spavaldi, vestiti di porpora e agghindati come se dovessero recarsi a una processione per una festività. Ma, come si è più volte messo in risalto, nell'incontro di Damasco fra Pompeo e gli Ebrei ai primi del 63 a.C., quale è descritto in *AG*, l'elemento caratterizzante è la presenza della delegazione farisaica. Ma tale presenza pare di poter sostenere che, salvo errori, rientra in un leit-motiv narrativo relativamente al farisaismo che, nei limiti delle esemplificazioni qui addotte, va da Giovanni Ircano ad Erode, e registra il momento dell'incontro di Damasco come centrale. Fino a Salomé Alessandra – si ricorderà del dispotismo dei Farisei di cui lo storico dice a proposito delle ritorsioni da loro compiute – Flavio Giuseppe è fondamentalmente sul negativo nei loro confronti, il suo favore va agli Asmonei, sommo sacerdozio e regalità inclusi. La frattura e il conflitto interni alla dinastia asmonaica e la venuta dei Romani lo inducono ad una riconsiderazione del farisaismo del tipo di quella che si è cercato di cogliere, vale a dire improntata sul dissolvimento di un movente religioso originario, non sconosciuto e non sentito al tempo stesso, in un sentimento etico-politico cui non rimane priva di congenialità quella significazione dell'ebraismo che i Farisei espressero davanti a Pompeo come davanti ad Erode: armonizzabile, dal suo punto di vista, con il passato nazionale asmonaico (e quindi espressione delle variazioni di sostanza e di tono fra le sue due opere storiche) e, non da ultimo, esportabile al di fuori dell'ebraismo.

II.

Non si potrà mai sapere se fra quei Farisei che si fecero interpreti dinanzi a Pompeo dell'istanza estrema dell'eliminazione della monarchia asmonaica ci fosse anche l'autore dei *Salmi di Salomone*, almeno delle parti di essi di più agevole datazione – compresa fra gli estremi fattuali della conquista romana del 63 a.C. e della morte di Pompeo del 48 a.C., estendibili con approssimazione ravvicinata all'arco di tempo fra il 70 ca. e il 45 ca. a.C. (con l'avvertenza che i salmi non databili possono essere stati composti prima o dopo e che successivo è l'intero complesso del diciotto) [22]. Supporlo, sia pure con palese arbitrio, consente di conferire alla giusta caratterizzazione dei *Salmi* in termini di «letteratura di crisi» [23] un tasso ulteriore di drammatizzazione. Riconosciuta la provenienza decisamente urbana dei *Salmi* [24] e insieme ad essa la loro assimilabilità tendenziale al farisaismo – «il farisaismo era fondamentalmente di carattere urbano-borghese», così, per tutti, Max Weber [25] – non pone a questo punto difficoltà la sottolineatura di caratteristiche

[22] *SdS*, p. 641; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-AD 100*, London 1980³, pp. 57-58; A. MOMIGLIANO, *Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century b.C.*, in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, pp. 285-286. J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984, pp. 113-114, osserva giustamente che *SdS* solo alla lontana sono riferibili alla letteratura propriamente apocalittica. Ma parte notevole del loro interesse consiste proprio nell'innesto di moduli apocalittici in un contesto che non è esattamente quello del genere in questione, nella trasparenza dei riferimenti storici che consente di cogliere la forte semplificazione della storia, fino, per così dire, al suo azzeramento, e quindi la genesi dall'interno di uno scarto apocalittico (oltre che messianico) rivelatore come di un'impennata della psicologia dell'autore e verosimilmente del gruppo di cui era membro. Si presuppone l'esistenza di un pubblico predisposto a comprendere il salmista e a seguirlo sul suo terreno. Il carattere «didattico» di *SdS* è stato giustamente sottolineato da G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia 1981, p. 204.

[23] *SdS*, p. 643. Salvo errori, questo aspetto rimane un po' in ombra nel lavoro di J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des Vorchristlichen Jahrhunderts*, Leiden 1977, cui comunque si rinvia sia per la ricognizione degli studi esistenti sia, particolarmente, per il commento ai singoli salmi.

[24] *SdS*, p. 641.

[25] M. WEBER, *I Farisei*, Appendice a *Il giudaismo antico*, in *Sociologia delle religioni*, II, Torino 1976, p. 1241.

esseniche [26], data la fluidità del confine tra farisaismo ed essenismo [27], e dato che, «anche se lo sviluppo di una vera e propria dottrina segreta era pienamente estraneo al farisaismo, tuttavia gli era impossibile ostacolare la diffusione di profezie e di aspettative escatologiche di un Messia» [28]. Peraltro, ad esempio, stando a Flavio Giuseppe *GG* I/78-80 e *AG* XIII/311-313, in relazione a quel Giuda l'esseno che previde in maniera solo apparentemente o fortuitamente inesatta la morte di Antigono, veniamo a sapere dell'esistenza di un cenacolo esseno a Gerusalemme alla fine del II sec. a.C. (la testimonianza afferisce al brevissimo regno di Aristobulo, prima dell'avvento di Alessandro Janneo). Ancora, che i *Salmi* siano l' «espressione peculiare della sensibilità religiosa» dei Farisei [29] – ma, vale la pena insistere, in quanto «letteratura di crisi», e quindi tali non solo da non ostacolare ma da far propria l'istanza messianica e apocalittica, nel senso che venti secoli dopo doveva chiarire Walter Benjamin: «non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia» [30] – può essere inteso anche sulla base di un'altra esemplare messa a fuoco di Max Weber.

«... Il governo dei Maccabei, spinto dalla necessità, si accomodò ai bisogni di un piccolo stato laico e assunse i tratti di un piccolo regno ellenico. Il riconoscimento dell'inevitabilità politica di questa situazione aveva fatto nascere proprio allora tra i devoti il convincimento che il dominio straniero fosse da preferirsi a quello di un re sedicente giudaico, che godeva quindi del prestigio nazionale ma era inevitabilmente infedele alla rigida legge».

I devoti – *hassidim* prima, Farisei poi –

«rivendicavano una santità personale uguale a quella dei sacerdoti viventi correttamente e superiore a quella dei sacerdoti dalla vita scorretta. Il carisma del sacerdote in quanto tale venne svalutato a favore della qualificazione religiosa personale dimo-

[26] Osservazioni critiche in *SdS*, p. 642.

[27] M. Weber, *I Farisei*, cit., p. 1263.

[28] *Ibidem*, p. 1264; R.H. Charles (1914), in *Apokalyptik*, hrsg. von K. Koch - L.M. Schmidt, Darmstadt 1982, p. 185.

[29] F. Parente, *Il pensiero politico ebraico*, cit., p. 201. Si veda anche la conclusione di J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos*, cit., pp. 154-158.

[30] W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1982, p. 86; G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milano 1981^2, pp. 109-110; e vedi anche per l'analisi complessiva che vi viene svolta, R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli 1982, pp. 73-74, ma 73-79.

strata dal modo di vivere. Questo mutamento, naturalmente, è avvenuto gradualmente...» [31].

Svalutazione del carisma sacerdotale, dunque: alcuni aspetti se ne sono visti sopra, nelle due variabili correlate della negazione del sommo sacerdozio asmonaico (tecnicamente non sostenibile, e perciò infondatamente argomentata) e della negazione della regalità in ragione della sua illegittimità (tecnicamente sostenibile, e tale da implicare un sacerdozio lecito e macchiato insieme).

Pensare il salmista fra i membri della delegazione farisaica a Pompeo, si diceva, contribuisce a drammatizzare il quadro. Innanzi tutto perché la prospettiva del messianismo davidico esprime in termini ebraici ciò che il tema della tirannide secondo Flavio Giuseppe avrebbe formulato o tradotto in termini greci.

Il tema del messianismo davidico è centrale, come è noto, in *SdS* XVII. Max Weber, nel sottolineare come la «regia profezia di salvezza» si concretizzasse in Israele «nella speranza del ritorno di Davide» [32], non faceva altro, in sostanza, che esprimere il dato della congiunzione di regalità ed escatologia, vale a dire il messianismo, nella fattispecie regio, come unica via percorribile ai fini di una riconciliazione di teologia e religione da un lato e realtà storica dall'altro: caratteristica che si attaglia all'ottica farisaica di *SdS* [33]. In *SdS* XVII/4 il salmista, con una intenzionalità antiasmonaica esplicitata in XVII/5-8 in particolare nell'indicazione della perpetrata spoliazione del trono di Davide, ricorda la scelta compiuta da Dio per una regalità davidica estesa alla discendenza [34], mentre *SdS* XVII/21 contiene l'invocazione a Dio che, nel tempo a lui conosciuto («ciò che è stato determinato si compirà», si legge in *Daniele* XI/36), il figlio di Davide venga a regnare su Israele [35]. Il figlio di Davide, dunque, rappresenta

31 M. WEBER, *I Farisei,* cit., p. 1236. Che peraltro la qualità morale sia subordinata a un preliminare riconoscimento della giustizia divina e al modo di rapportarsi ad essa, è questione esaminata sul piano della teologia e della pietà da J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos,* cit., pp. 99-105.

32 M. WEBER, *Il giudaismo antico,* in *Sociologia delle religioni,* II, p. 1176.

33 *SdS,* p. 642.

34 F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo,* cit., p. 241.

35 G. VON RAD, *Theologie des alten Testaments,* II, München 1987^9, p. 344; significativamente E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e*

dall'interno ciò che a Flavio Giuseppe sarebbe sembrato, dall'esterno, sentimento antitirannico, con una trasposizione da un piano teologico-religioso-politico a un piano di ideologia politica: altro modo per suggerire la traduzione del farisaismo dall'ebraico al greco.

Che il messianismo davidico scaturisca da una profonda istanza teologico-religiosa per aprirsi contemporaneamente ad implicazioni politiche è chiaramente dimostrato da *SdS* XVII/22-25, dove la punizione inferta dal re-messia coinvolge in progressione i governanti illegittimi (gli Asmonei), i gentili (i Romani), le nazioni pagane in generale. Ma con qualche distinguo non trascurabile. Il figlio di Davide avrà infatti da Dio la forza per annientare i governanti ingiusti; per purificare Gerusalemme da quei gentili che la calpestarono (analogamente in II/2, 19) fino a distruggerla; per scacciare i peccatori dall'eredità, secondo sapienza e giustizia (dove il riferimento è tecnicamente all'esclusione degli Asmonei dalla regalità); per mandare in frantumi l'arroganza dei peccatori come fosse il vaso di un vasaio; per fracassare tutte le loro sostanze con una verga di ferro; per distruggere le nazioni pagane con la parola della sua bocca: al suo preavviso le nazioni fuggiranno dalla sua presenza, ed egli condannerà i peccatori per i pensieri dei loro cuori [36]. Che il messia davidico sia lo strumento dell'azione punitiva diretta di Dio, lo si ricava dalla stessa lettera del testo, dove è detto che da Dio dovrà ricevere la forza per portare a termine il compito assegnatogli. Che non sia un guerriero, come sottolinea Fausto Parente, è vero, ma, a ben guardare, solo per ciò che concerne i gentili e le nazioni pagane. Manifestamente diverso è infatti il trattamento previsto per i gentili e le nazioni da una parte e i governanti ingiusti dall'altra. Il figlio di Davide distrugge con la parola solo le nazioni pagane, che fuggiranno; dove ai governanti ingiusti è riservata la verga di ferro. L'immagine usata e trasmessa dal salmista è quella della fuga, per i gentili e le nazioni; e dell'oggetto, un vaso per nulla infrangibile, fatto a pezzi, per i peccatori.

del Regno, Milano 1983^6, p. 139. Fuorviante sembra essere il punto di vista teocratico adottato da A. TOSATO, *La teocrazia nell'antico Israele,* cit., pp. 36-37, 41, solo parzialmente corretto a p. 42 (con rimando anche a *SdS* XVII/5-8).

36 Su alcuni dei compiti del re-messia, F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico,* cit., p. 202; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* cit., p. 318. Si veda anche J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos,* cit., pp. 125-126.

Il caratteristico schema trinomico di *SdS* – i devoti (i Farisei), i peccatori (gli Asmonei), i gentili (i Romani) – è costruito letterariamente sulla sovrapposizione e sull'intreccio dello scenario interno gerosolimitano e dello scenario esterno delle relazioni internazionali, con gli stranieri, con i Romani: dove, si vedrà, il dosaggio fra sovrapposizione e intreccio appare oggettivamente come studiato e calibrato. Ciò evidentemente incide sulla stessa struttura dualistica, peculiare alla letteratura apocalittica [37], in quanto la polarizzazione vede un estremo fisso, ovviamente, quello dei devoti-Farisei, e un estremo variabile, quello dei peccatori-Asmonei o dei gentili-Romani o di queste due componenti combinate insieme. L'antitesi, in chiave escatologica, fra devoti e peccatori è ricorrente (p.es. *SdS* II/30-37, III, VIII/34 etc.). Fra peccatori e gentili, è quasi naturale che le colpe maggiori siano addebitate ai primi. In *SdS* II/2-3, 12, è svolto il discorso dei Romani che calpestarono con i loro sandali un Tempio che i figli di Gerusalemme (i sacerdoti che attendono al rito) avevano profanato con i loro atti illegittimi, anzi, a causa proprio di tale oltraggio, e che i Romani si fecero beffa degli atti illegittimi degli Ebrei perfino a confronto delle loro stesse azioni. Motivo sostanzialmente ripreso in *SdS* VIII/11-13: i peccatori si erano appropriati del santuario di Dio come se non ci fosse nessuno a riscattarne l'eredità, camminarono nel luogo del culto divino venendo da ogni sorta di lordura, con sangue mestruale profanarono i sacrifici come si trattasse di carne normale; non v'era peccato nel quale non sopravanzassero i gentili. Il riferimento di *SdS* VIII/12 ad Aristobulo, nel senso che fu lui ad appropriarsi illegittimamente di un sommo sacerdozio spettante invece a suo fratello Ircano – cioè c'era chi aveva facoltà di rivendicare per sé la carica sacerdotale – e con questo l'indicazione di un iniziale consenso dei Farisei a Ircano medesimo [38], è certamente da condividere, ma forse, sulla base di quanto visto in precedenza, da motivare in termini non solo religiosi e legalistici ma anche, almeno in subordine, politici. Infatti il periodo del sommo sacerdozio di Ircano è anche quello di Salomé Alessandra, vale a dire dell'egemonia politica dei Farisei. In

[37] Nel merito, P. VOLZ (1934), in *Apokalyptik*, cit., pp. 253 ss.; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, cit., p. 266. In relazione a *SdS*, cfr. J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos*, cit., pp. 94 ss., 120 ss.

[38] F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, cit., p. 242.

ogni caso si tratta di una situazione immediatamente antecedente alla venuta dei Romani, e la specificazione relativa ad Aristobulo nonché, per contrasto, il tendenziale favore farisaico per Ircano scompariranno subito dopo nella straordinaria evocazione dell'incontro di Damasco che si legge sempre in *SdS* VIII. Ma di questo, più avanti. Per ora basti osservare che i peccatori sono peggiori dei gentili (e agli occhi dei gentili stessi, stando al salmista), che le colpe degli Asmonei sono causa e condizione della venuta dei Romani. Ne discende che il figlio di Davide persegue, per volere di Dio e all'insegna di una ripristinata regalità davidica, con la violenza i peccatori, mentre invece la distruzione dei gentili è conseguita attraverso la parola.

Questo distinguo fra peccatori e gentili trova qualificazioni ulteriori, piuttosto che smentite, una volta messo in rapporto con l'immaginario apocalittico e l'esito escatologico prospettato dal salmista. *SdS* II/19 sembra suggerire una sottile differenziazione fra i Romani in generale e Pompeo specificamente: i primi oltraggiarono Gerusalemme, Pompeo l'ha rovinata; Pompeo è il «drago» la cui insolenza non trascorse molto tempo prima che Dio la trafiggesse sulle montagne d'Egitto accogliendo la preghiera rivoltagli (*SdS* II/25-26) [39]. È Pompeo, più che i Romani, ad esem-

[39] La corrispondenza con il coccodrillo di *Ger.* LI/34 e *Ez.* XXIX/3 e XXX/2 a significare il re babilonese Nabukadnessar, rimanda alla possibilità di inserire *SdS* II/25 all'interno del grande paradigma apocalittico di Roma come Babilonia, che, oltre ad essere peculiare, come è noto, all'*Apocalisse* di Giovanni, registra anche la lettura della quarta bestia di *Dan.* VII come riferibile a Roma, quasi si trattasse dell'aquila di *IV Esdra* XII/10-12. Peraltro la giustapposizione di Seleucidi e Romani in *Dan.* figura indicata da Flavio Giuseppe in *AG* X/276. Il tòpos è ovviamente quello della conquista o del conquistatore o della riconquista di Gerusalemme da parte dello straniero. Riservandoci di tornare altrove su questa materia, e tralasciando del tutto i problemi inerenti l'*Apocalisse* di Giovanni (a partire da quello della sua datazione: molto convincente pare comunque quella che la pone come contemporanea agli eventi della guerra giudaica di poco antecedenti alla distruzione del Tempio, su cui ancora, da ultimo, A. MOMIGLIANO, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica,* in *Ottavo contributo,* cit., p. 220), per il nesso fra *Dan.* e *IV Esdra* cfr. *The Fourth Book of Ezra. With the Four Additional Chapters,* a new translation and introduction by B.M. METZGER, in *The Old Testament Pseudepigrapha,* 1: *Apocalyptic Literature and Testaments,* ed. by J.H. CHARLESWORTH, London 1983, p. 550 n.b.; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* cit., p. 194; J. KLATZKIN - J. KAUFMANN (1928), in *Apokalyptik,* cit., p. 235; D.S. RUSSELL (1962), *ibidem,* p. 312; F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico,* cit., p. 223; A. MOMIGLIANO, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo,* cit., p. 219.

plificare la superbia e la caducità umane a fronte della grandezza di Dio (*SdS* II/28-30), a meritare che il suo corpo venisse vergognosamente trascinato via dalle onde, senza che ci fosse alcuno a incenerirlo (*SdS* II/28) [40]. Ovviamente per il salmista non aveva significato alcuno il fatto che Pompeo, diversamente da quanto si sarebbe verificato in seguito da parte di Crasso, non avesse toccato il tesoro del Tempio [41].

Eppure proprio Dio aveva reso sicura la marcia del conquistatore romano (*SdS* VIII/19), quello stesso Dio che gli avrebbe riservato il suo disprezzo (*SdS* II/27). Ci si avvicina, con queste annotazioni, ad uno dei momenti strutturalmente più significativi dei diciotto *Salmi di Salomone*. Dio si serve dei Romani per colpire gli Ebrei pec-catori: il paradigma non presenta particolarità di rilievo, qualcosa di analogo si legge per esempio in *Geremia* XXVII/5-8 a proposito di Nabukadnessar [42]. Ma al sentire il fragore delle armi e davanti alla tromba che preannunzia massacro e distruzione, il salmista si chiede entro il suo cuore se sia questo il giudizio di Dio (*SdS* VIII/1-3) [43]. Ma non è tanto o non è soltanto il lamento per la pesantezza della mano di Dio su Gerusalemme con l'imposizione su di essa del dominio romano (*SdS* II/22, V/6), quanto piuttosto è revocata in dubbio, data l'indiscutibile giustizia del giudizio divino, la qualità della punizione inferta. Il passaggio chiave è *SdS* II/24: l'operato dei Romani non è ispirato dallo «zelo», bensì dalla passione nell'esplodere della loro collera contro gli Ebrei. Onde, in *SdS* II/25, la supplica a Dio di far scontare ai Romani il loro misfatto colpendo l'arroganza del «drago». Il tòpos della simbologia della bestia divoratrice in relazione a Pompeo è dunque il prodotto di una punizione degli Ebrei peccatori voluta da Dio, attraverso i Romani, ma che nel suo attuarsi è risultata non essere più

40 Su questo passo, cfr. *SdS*, p. 653 note c2, e2. Cfr. anche J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos*, cit., pp. 29-30.

41 In proposito, FLAVIO GIUSEPPE, *GG* I/153, e *AG* XIV/72-73; per le differenze fra le due esposizioni, cfr. *AG*, VII, pp. 484-485 n.b.

42 G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, cit., pp. 215, 254, 282; K. KOCH (1961), in *Apokalyptik*, cit., p. 308; F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, cit., pp. 150-151; M. NOTH, *Storia d'Israele*, Brescia 1975, pp. 343 ss. Da tenere presente il contesto nel quale Max Weber ferma la propria attenzione su questo aspetto della storia ebraica: cfr. M. WEBER, *Il giudaismo antico*, cit., pp. 1123-1124.

43 Si segue *SdS*, p. 658 n. 8b; diversa formulazione in F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, cit., p. 242.

una punizione conforme al volere di Dio perché dovuta non allo «zelo», appunto, ma alla passione. È questo, salvo errori, il punto in cui il paradigma profetico cessa per far posto al messianismo apocalittico.

Che fra profezia ed apocalittica non sussista una contrapposizione radicale è noto ed evidente; che peraltro l'apocalittica si distingua nettamente dalla profezia è altrettanto acquisito dagli studi. Il ricorso degli scrittori apocalittici allo pseudonimo di contro al protagonismo carismatico [44] del profeta e il calcolo dei tempi peculiare alla apocalittica piuttosto che alla profezia [45] sono due degli elementi distintivi fra il genere profetico e il genere apocalittico peraltro entrambi da ricondursi a quello che è il dato ineliminabile e imprescindibile: il processo storico e la variante di fondo da esso introdotta («i profeti stanno dormendo», si legge in *2 Baruc* 85/3). Sotto questo profilo risulta felice la definizione della apocalittica come «profezia incompiuta» fornita da D.S. Russell [46], in quanto da un lato evita ogni forzata contrapposizione fra i due generi, ma dall'altro, e questo è il punto che qui interessa, dà storicamente ragione del perché dell'apocalittica. Come è noto, l'apocalittica decorre a partire dagli inizi del II sec. a.C., quando lo scenario mondiale induce a un rapporto con la storia e il tempo storico diverso da quello, più semplificato, che i profeti potevano avere dinanzi a sé. È a questo punto che il postulato dei due eoni – se ne avrà, per esempio, una formulazione quasi didascalica in *IV Esdra* VII/50, nella congiuntura successiva al 70 d.C. – assume una sostanza intrinsecamente conflittuale. Come è stato osservato, l'universo non può essere ricondotto ad un'unità armonica; fra il tempo presente della privazione di Dio e il tempo futuro della giustizia sussiste un'acuta contrapposizione. Peraltro non viene meno la connessione fra l'ordine temporale e quello eterno, «ma così lo studio apocalittico della storia trapassa già nell'escatologia; poiché il piano di Dio che si realizza nella storia, deve tro-

[44] M. WEBER, *Economia e società*, I, Milano 1968, p. 446.

[45] D.S. RUSSELL (1962), in *Apokalyptik*, cit., pp. 313-314, 321 ss.; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, cit., pp. 178-202.

[46] D.S. RUSSELL (1962), in *Apokalyptik*, cit., p. 311; I. GRUENWALD, *Jewish Apocalyptic Literature*, in *ANRW*, II, 19.1, pp. 92-93.

vare la sua giustificazione al di là della storia» [47]. Con l'esattezza e la chiarezza che lo contraddistinguono, così Arnaldo Momigliano:

«la profezia nel comune senso biblico non esisteva più: nessun profeta apparve ad ammonire e a guidare gli Ebrei durante e dopo la rivolta maccabaica... La profezia era morta perché le nuove attese erano assai più radicali e drammatiche» [48],

dove, a ben guardare, fra profezia incompiuta e profezia venuta meno la differenza è assai meno sostanziale di quel che non sembri. Si può dire, infatti, con Alfonso M. Di Nola, che l'apocalittica che si sviluppa fra il II sec. a.C. e il I sec. d.C.

«avanza particolari tematiche escatologiche, messianiche e salvifiche, le quali, a loro volta, costituiscono l'intensificazione di talune categorie già presenti nel profetismo ebraico posteriore all'esilio» [49].

Questo, appunto, vuol dire che la profezia d'una volta non c'è più: l'intensificazione che i suoi moduli subiscono a seguito del confronto con una civiltà circostante [50] più drammatica ed opprimente sino all'intollerabilità la rendono qualcosa di completamente diverso: appunto, apocalittica.

Il codice dello «zelo» introdotto in senso antiromano in *SdS* II/24 appare esplicativo di diversi degli aspetti di ordine generale più sopra rapsodicamente indicati (da riprendere brevemente più avanti, nel tentativo di applicare alcune categorie di Ernesto De Martino). Il punto di partenza è dato dalla reazione negativa, di non tollerabilità nei confronti di una punizione come quella impartita dai Romani, dove invece una punizione degli Ebrei peccatori ispirata allo «zelo» è evidentemente quella che coincide con il disegno divino. Quando nel 166 a.C. la scintilla della rivolta antiseleucide scoccò nella località di Modiin, Mattatia, pronipote di

47 D.S. Russell (1962), in *Apokalyptik*, cit., p. 316.

48 A. Momigliano, *Ebrei e Greci*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, II, Roma 1980, pp. 540-541; G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986, p. 112: «nelle espressioni degli autori apocalittici si verifica già uno spostamento di prospettiva riguardo al contenuto della profezia. Questi anonimi autori di scritti quali il biblico *Libro di Daniele*, i due *Libri di Enoc*, il *IV Libro di Esdra*, le *Apocalissi di Baruc* o il *Testamento dei dodici patriarchi* ... inseriscono le parole degli antichi profeti in un quadro di riferimenti del tutto originali».

49 A.M. di Nola, Prefazione a *Apocalissi apocrife*, Parma 1986², pp. 14-15.

50 F. Crawford Burkitt (1914), in *Apokalyptik*, cit., pp. 146, 150.

un Simone di Asmoneo e appartenente alla stirpe sacerdotale di Yehoyarib (*AG* XII/265), sollecitò a seguirlo coloro che avevano «zelo» per le tradizioni patrie e venerazione per Dio: εἴ τις ζηλωτής ἐστιν τῶν πατρίων ἐθῶν καὶ τῆς τοῦ θεοῦ θρησκείας, ἑπέσθω... ἐμοί (*AG* XII/271). Tale «zelo» dovette essere verosimilmente condiviso da quei «pii», predecessori dei Farisei, che in una fase iniziale si accompagnarono al movimento da lui avviato: si ricorderà che la delegazione farisaica davanti a Pompeo un secolo dopo si sarebbe richiamata a quelle consuetudini del paese che imponevano l'obbedienza a sacerdoti del Dio da essa venerato. È difficile non cogliere il ripetersi di moduli narrativi analoghi. Del resto lo «zelo» aveva ispirato lo stesso Mattatia nel vedere un ebreo peccatore pronto a sacrificare conformemente alle disposizioni di Antioco IV Epifane e quindi a trasgredire la legge: Mattatia uccise, come è noto, tanto l'inviato del re seleucide [51] quanto l'ebreo trasgressore (*I. Macc.* II/19-24). In *Testamento di Asher* IV/2 si dice che coloro che eliminano i malvagi compiono un'azione buona e cattiva nello stesso tempo, ma l'insieme è buono perché così si perviene allo sradicamento del male [52]. Questa positività, di fatto, dello «zelo» trova una prima manifestazione nell'episodio, celeberrimo, di Levi e Simeone. *Giubilei* XXX/18 addirittura attribuisce la ragione della scelta divina di Levi e dei suoi discendenti per il sacerdozio allo «zelo» mostrato da Levi nel vendicarsi contro tutti coloro che erano insorti contro Israele [53]. E lo «zelo» viene fatto attribuire a Levi da sé medesimo in *Testamento di Levi* VI/3-6. L'essersi circoncisi non era bastato per Sichem e i suoi a evitare la crudele vendetta di Levi e Simeone a

[51] Dovrebbe trattarsi più di Apelles (*AG* XII/270) che non di Bacchide (*GG* I/36), se in seguito Bacchide fu fronteggiato ad est del Giordano da Gionata Maccabeo (*I. Macc.* IX/34-35; *AG* XIII/12-13).

[52] Per *i Testamenti dei Dodici Patriarchi* ho presente *Testaments of the Twelve Patriarchs,* a new translation and introduction by H.C. KEE, in *The Old Testament Pseudepigrapha,* cit., 1, e *Testamenti dei Dodici Patriarchi figli di Giacobbe,* in *Apocrifi dell'Antico Testamento,* a cura di P. SACCHI, Torino 1981. Per gli assai complicati problemi testuali e di cronologia relativi ai *Testamenti,* si veda da ultimo M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: Central Problems and Essential Viewpoints,* in *ANRW,* II, 20.1, Berlin-New York 1987, pp. 359-420, in particolare pp. 381, 410 ss.

[53] Per il *Libro dei Giubilei* ho presente *Jubilees,* a new translation and introduction by O.S. WINTERMUTE, in *The Old Testament Pseudepigrapha,* cit., 2, e *Libro dei Giubilei,* in *Apocrifi dell'Antico Testamento,* cit.

seguito dell'offesa arrecata alla loro sorella Dina. Lo «zelo» non aveva avuto ritegno alcuno: «il loro furore pareva non conoscere limiti... Vendetta, vendetta, guerra, morte, sangue, tortura erano le uniche parole sulle loro labbra», così Thomas Mann nelle *Storie di Giacobbe* (Milano 1980, p. 159). Ma prima di Mann, diversamente, Heinrich Heine, nel quale lo spirito dell'ebraismo continuava a farsi sentire:

«la storia d'amore di Dina e del giovane Sichem mi ha molto commosso. I suoi fratelli Simeone e Levi, però, non hanno preso la cosa in modo tanto sentimentale. È orribile che essi strangolassero con insidia atroce l'infelice Sichem e tutti i suoi congiunti, benché il povero amante si fosse impegnato a sposare la loro sorella, a dar loro beni e terre, far con loro una sola famiglia, benché egli – a questo scopo – si fosse fatto circoncidere, e con lui tutto il suo popolo... Cuori caparbi e crudeli, questi fratelli! Ma sotto la dura pietra palpita il più delicato senso morale» (*Ludwig Börne*, Bari 1973, pp. 91-92; e su Heine e l'episodio di Pinehas, vedi H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, Bologna 1980, pp. 63-64).

Il fatto che poi Heine riconoscesse la morale indipendente dal dogma e dalla legge dopo averne ravvisato il palpito finanche nel massimo dell'applicazione dello «zelo», rientra verosimilmente in quell'aspetto di «confessio iudaica» colto per la sua opera anche dopo la conversione, e l'intero contesto heiniano si spiega verosimilmente alla luce del fatto che «la conversione era presa sul serio, ma non significava dimenticare la origine e la tradizione ebraica» [54]. Certo ci fu la maledizione di Giacobbe (*Gen.* IL/5-7) – «maledetta sia la vostra collera perché è così feroce e la vostra ira perché è così ostinata» (Th. Mann) – ma nelle sue benedizioni Mosé, per quanto nulla dicendo di Simeone, riconosce a Levi e alla sua discendenza la pienezza del sacerdozio (*Deut.* XXXIII/8-11). L'archetipo [55] dello «zelo» sacerdotale sembrerebbe dunque fon-

[54] A. MOMIGLIANO, *J.G. Droysen tra greci ed ebrei*, in *Tra storia e storicismo*, Pisa 1985, p. 227.

[55] Non si tratta qui tanto dell'archetipo in senso junghiano, legato a un innato e sostanzialmente statico inconscio collettivo (vedi C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo 1934-1954. Il concetto d'inconscio collettivo 1936*, Torino 1982, pp. 16, 70), quanto piuttosto, su un piano dinamico, di «eventi archetipici» storicamente disposti, fondamento della memoria collettiva ebraica, storica in senso biblico e non storicistico: si veda l'importante trattazione di Y. HAYIM YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983, pp. 18-29, 118-120 note 4, 5, 7, 10, 11, 14 (in ispecie 24-25 e 118 n. 5), e p. 11 per la dichiarata differenziazione rispetto a Jung. Al di fuori dell'orizzonte dell'ebraismo, ma, salvo errori, in una direzione non troppo dissimile, sembra collocarsi M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986, pp. 13-14, dove è utilizzata, a proposito dell'Esodo, una nozione di paradigma analoga o equivalente in questo caso a quella di archetipo: «l'Esodo è una storia, una grande

darsi già su Levi, particolarmente significative risulterebbero le indicazioni di *Giubilei* e dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi,* e tanta parte della tematica di questi due grandi apocrifi incentrata sul rapporto fra sacerdozio e regalità, ovvero religione e politica [56], trova nella vicenda legata alla «piccola e infelice Dina» (Th. Mann) la sua origine più remota, forse, la sua matrice.

Il codice dello «zelo», come sappiamo, riappare nell'episodio di Pinehas, figlio di Eleazar e nipote di Aronne. Per certi versi, vale a dire per quanto attiene quel divieto dei matrimoni misti che Sichem non era riuscito a superare neppure con la circoncisione, si tratta di una prosecuzione del caso precedente, dai sichemiti, insomma, ai moabiti. Per altri versi, trafiggendo Pinehas con la lancia tanto l'ebreo, quanto la donna madianita che con lui si accompagnava, nel basso ventre a colpire il rapporto sessuale, si ha l'anticipazione della scena che vede l'uccisione insieme dell'ebreo

storia, che è divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente – tanto che una serie di eventi politici sono stati collocati e capiti all'interno della sua cornice narrativa. Questa storia ha reso possibile il racconto di altre storie». La diversità di fondo è che la memoria collettiva perde qui la sua specificità ebraica. Ma – ed è ciò che qui interessa segnalare – dall'interno dell'ebraismo o in un *case-study* comunque a contenuto ebraico ci si trova dinanzi ad un racconto storico non su basi storiografiche, ad una «res gesta» svincolata dalla «historia rerum gestarum» e rivissuta in termini di rito e recitazione (cfr. Y. HAYIM YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica,* cit., p. 24) in quanto archetipica, oppure matrice di altri racconti storici in quanto paradigmatica. Interessante in tale contesto l'osservazione di Hayim Yerushalmi su Flavio Giuseppe: «molti hanno trovato singolare... che gli ebrei abbiano virtualmente smesso di scrivere storia dopo la chiusura del canone biblico. Lo spartiacque è segnato, in questo senso, da Flavio Giuseppe, che compone in un non troppo doloroso esilio a Roma dopo la distruzione del Secondo Tempio, fra il 75 e il 79 d.C., il suo resoconto della *Guerra giudaica* contro Roma stessa, e poi rielabora e riassume tutta la storia del suo popolo nelle *Antichità giudaiche.* Quest'ultima opera apparve nel 93-94, meno di dieci anni prima del concilio rabbinico a Yabneh: è una singolare coincidenza che i due eventi siano stati quasi contemporanei, ma retrospettivamente è facile vedere come nell'ambito ebraico il futuro appartenesse ai rabbini e non già a Giuseppe» (p. 29). Si tenga presente il contesto in cui, in relazione ai Libri Sibillini, A. Momigliano fa menzione di Hayim Yerushalmi: *Profezia e storiografia,* in *Pagine ebraiche,* a cura di S. BERTI, Torino 1987, pp. 115-116. In generale, il dato essenziale è quello di una storia senza storicismo e senza storiografia. Analoga situazione si prospetterà più avanti a proposito di Ernesto De Martino. Per la nozione di archetipo dal punto di vista della critica letteraria cfr. N. FRYE, *Anatomia della critica. Teoria dei modi, dei simboli, dei miti e dei generi letterari,* Torino 1969, opera tutt'altro che secondaria in rapporto al discorso qui accennato.

56 F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico,* cit., pp. 195-199.

peccatore e del non ebreo suo complice o suo istigatore, la scena, cioè, *mutatis mutandis,* di Mattatia che uccide tanto l'ebreo trasgressore quanto l'inviato del re seleucide. Secondo la narrazione di *Num.* XXV/6-15 Dio dice a Mosé che Pinehas fu animato dal suo stesso «zelo»: «perciò digli che io stabilisco con lui un'alleanza di pace, che sarà per lui e per la sua stirpe dopo di lui un'alleanza di un sacerdozio perenne, perché egli ha avuto zelo per il suo Dio e ha fatto il rito espiatorio per gli Israeliti» [57]. Lo «zelo» di Pinehas ha quindi due connotazioni: è lo stesso zelo di Dio fra gli ebrei ed è lo zelo per Dio che procura il compenso del sacerdozio perenne. Di un certo interesse sembra essere il racconto di Flavio Giuseppe *AG* IV/141-154. Zambria, capo della tribù di Simeone, stava sposandosi con Chosbia, madianita, figlia del principe locale Sur, e, contro la legge mosaica, per preghiera di lei, si sarebbe orientato verso il culto che lei avesse desiderato. Mosé, temendo il peggio, convoca l'assemblea del popolo e formula taluni ammonimenti, peraltro senza far nomi. Zambria entra in contraddittorio con Mosé, e lo schema espositivo di Flavio Giuseppe, che nelle sue linee essenziali ci è noto, assume tuttavia nel caso specifico, da un punto di vista ebraico, caratteristiche di particolare gravità: quelli mosaici sono ordinamenti tirannici che opprimono il popolo sottraendogli, dietro il pretesto della legge di Dio, oltre alle dolcezze della vita, quella libertà di agire che è propria all'uomo libero che non ha padroni (...αὐτεξούσιον, ὃ τῶν ἐλευθέρων ἐστὶ καὶ δεσπότην οὐκ ἐχόντων). Davanti alle critiche di Zambria Mosé esita, preoccupato che possano trovare orecchie ricettive. È a questo punto che Pinehas uccide Zambria e Chosbia. I giovani seguirono l'esempio di Pinehas, uccidendo coloro che si erano macchiati delle stesse colpe di Zambria. Sopravvenne poi il flagello divino, di cui in *Num.* XXV/8-9. La presentazione che Flavio Giuseppe fa di Pinehas è di persona al di sopra del resto della gioventù, in ragione di suo padre e suo nonno e per la reazione da lui avuta a tutela della legge e a prevenzione di ulteriore diffusione del pec-

[57] La citazione è tratta dalla *Bibbia di Gerusalemme:* diverso il corrispettivo nella *Bibbia concordata.* Sul nesso Pinehas-Mattatia, A. Momigliano aveva richiamato l'attenzione nel suo primo lavoro, del 1931, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica,* Reprint, Amsterdam 1968, pp. 16-17, pp. 94-95 anche per la messa a fuoco delle differenze fra I e II *Maccabei.* Lo zelotismo sacerdotale consiste in un movente religioso con implicazioni politiche; non sembrano rientrare in questa classificazione i motivi dell'«ira» e del «furore» di *I. Macc.* II/44, più vicini in un confronto ideale con *SdS* II/24, alla collera dei Romani che non allo «zelo».

cato. Quanto a «zelo», nel racconto di Flavio Giuseppe, che non trova riscontro nella scrittura, Pinehas come soggetto protagonista sovrasta nettamente Mosé [58]. Altrove (*AG* V/120) lo storico dice che Pinehas preannunziò che, conformemente al volere divino, la guida della guerra contro i cananei sarebbe spettata alla tribù di Giuda.

Il confronto fra lo «zelo» di Pinehas e quello di Mattatia è esplicitamente asserito in *I Macc.* II/26, e sempre lo «zelo» di Pinehas caratterizza le raccomandazioni di Mattatia morente ai suoi figli in *I Macc.* II/50, 54. In un testo di grande interesse della prima metà del I. sec. d.C. come *IV Maccabei* lo «zelo» di Pinehas è evocato sempre in contrasto con Antioco IV Epifane, ma non nella direzione della rivolta, bensì in quella del martirio e del sacrificio. Se ne fa menzione in *IV Macc.* XVIII/12 nel contesto di una rappresenta-

[58] Anche per ciò che segue nel testo, cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento,* cit., p. 141; per *IV Macc.* ho presente *4 Maccabees,* a new translation and introduction by H. ANDERSON, in *The Old Testament Pseudepigrapha,* cit., 2. Su *IV Macc.* cfr. A. MOMIGLIANO, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica,* cit. pp. 114-126, in particolare p. 119 per il riferimento a «Finea ζηλωτής»; vedi anche E. BICKERMAN, *The Date of Fourth Maccabees* (1945), in *Studies in Jewish and Christian History,* I, Leiden 1976, pp. 275-281. Ciò che in Flavio Giuseppe sembra poter maggiormente sottolineare è l'inserimento dell'opposizione di Zambria a Mosé, in quanto pretesto e contesto dell'esplosione «zelotica» di Pinehas, cioè i rilievi mossi da Zambria. Il risultato scenico, per così dire, è dato da una contrapposizione di caratteri: la perdente «libertà» di Zambria e il vincente «zelo» di Pinehas paiono schiacciare o quanto meno sovrastare la cautela del «legislatore» Mosé. Di notevole interesse il commento e i riferimenti in J.R. BARTLETT, *Jews in the Hellenistic World,* cit., pp. 158-160. Un confronto in positivo può essere posto fra Flavio Giuseppe e FILONE D'ALESSANDRIA, *De vita Mosis* I/300-304. La situazione di diaspora, richiamata da J.R. Bartlett, nel senso che la salvaguardia dell'ebraismo dipende dall'osservanza della legge e non dall'esistenza di uno stato ebraico, accomuna i due testi, fatto però salvo il protagonismo che, sia pure ovviamente in negativo, Flavio Giuseppe finisce comunque col conferire alla figura di Zambria. Nel caso di GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosé* II/297-303, il registro espositivo è dato dalla condanna del piacere sulla base di un approccio fondamentalmente allegorico all'episodio: «mi sembra che il racconto proponga agli uomini un simbolo utile all'anima ... ». Va da sé che tanto Filone d'Alessandria quanto Gregorio di Nissa tacciono di Zambria. Ho presente PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis I-II,* Introduction, Traduction, et notes par R. ARNALDEZ - C. MONDÉSERT - J. POUILLOUX - P. SAVINEL, Paris 1967; GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosé,* a cura di M. SIMONETTI, Fondazione Valla-Mondadori Editore 1984. Osservazioni importanti su cui tornare in altra sede in A. MOMIGLIANO, *Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca,* in *Ottavo contributo,* cit., p. 189; cfr. inoltre P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le trasformazioni,* Bologna 1987, pp. 53-54.

zione globale dell'ebraismo fino a Daniele (*IV Macc.* XVIII/10-19) fatta dalla madre dei sette fratelli avviati al martirio, che non ha corrispondenze in *II Macc.* VII, e che si presterebbe a un confronto con il testamento di Mattatia in *I Macc.* II/52-60. Lo «zelo» di Pinehas, in altre parole, figura presente come struttura portante dell'ebraismo nell'irriducibile contrasto con Antioco IV Epifane tanto nell'immagine archetipica vera e propria quanto, sia pure ovviamente in termini assai meno vistosi, in una sua variante martirologica.

Con Levi e con Pinehas, dunque, abbiamo l'archetipo di uno zelotismo sacerdotale che vale la pena tenere presente a proposito di *SdS* II/24. Se una punizione ispirata allo «zelo», diversamente da quella derivante dalla passione, è espressione del disegno divino, laddove l'altra è al più un momentaneo strumento della divinità, se ne deduce che essa avviene esclusivamente all'interno dell'ebraismo, e non può aversi da fattori esterni ad esso. Quale elemento può allora intervenire a svolgere la funzione di un Levi e di un Pinehas? All'interno di *SdS*, inevitabilmente il messia davidico. In relazione a vicende della guerra giudaica del 67 d.C., e in un'analisi volta a mettere perfettamente in luce le differenze fra farisaismo, essenismo, e zelotismo, Fausto Parente ha ricostruito per vie interne la possibile attribuzione di caratteri messianici al prototipo zelotico di Pinehas [59], in antitesi naturalmente con *SdS* e separando nettamente messia davidico e messia levitico. Una lettura dall'esterno, e una certa interpretazione di due archetipi, quello già visto di zelotismo sacerdotale, e quello che si vedrà fra breve di pace escatologica, inducono a stemperare alquanto le distinzioni dottrinarie fra le sette. Il figlio di Davide, armato della verga di ferro nei confronti degli Ebrei peccatori e della parola della sua bocca nei confronti dei Romani, messianicamente interpreta quello «zelo» che i gentili e il «drago» Pompeo non potevano ovviamente avere. La figura del messia davidico, regale, dottrinariamente diversa, sembra essere tuttavia funzionalmente simmetrica alla linea archetipica dello zelotismo sacerdotale di ascendenza levitica e aronitica. L'indifferentismo politico dei Farisei risulta essere, alla luce di queste considerazioni, ancor più sbiadito. Il nesso, o quanto meno la stretta contiguità di «zelo» e mes-

[59] F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo,* cit., pp. 252-258.

sianismo fanno del figlio di Davide il protagonista di una situazione che è sentita in divenire, se non già in atto. Del resto è difficile non riconoscere un significato politico alla presenza dei Farisei a Damasco dinanzi a Pompeo. Il fallimento di quell'incontro, per riprendere Walter Benjamin, non significa un futuro vuoto, e il messia può entrare dallo spiraglio di una porta «ogni secondo» che viene.

Un'interpretazione del messia davidico di *SdS* che privilegi il momento politico è riduttiva. Che il riscatto degli Ebrei dal dominio degli stranieri finisca col costituire un motivo presentato anche in termini storico-politici, assolutamente terreni, è incontrovertibile: non solo la cacciata degli stranieri, ma il giudizio del re messia su popoli e nazioni pagane, l'assoggettamento delle nazioni (*SdS* XVII/28-30) sono compiti attribuiti al figlio di Davide con significato certamente politico. La struttura compositiva di *SdS* XVII sembra registrare la progressione da una fase messianico-punitiva – differenziata internamente, come si è visto, a seconda che la profanazione del Tempio sia da attribuirsi a correligionari peccatori o a gentili conquistatori – a una fase messianico-costruttiva in senso nazionale caratterizzata da un riscatto congiuntamente religioso e politico, ripristino delle regole infrante e della giustizia e assoggettamento delle nazioni. Ma subentra poi una terza fase, messianico-pacifista, che, in ragione delle due precedenti, vede il paradigma profetico di *Is.* II/2 ss. rifluire in un più drammatico e denso paradigma apocalittico. Purificata Gerusalemme, una Gerusalemme per la quale a questo punto va progressivamente perdendosi il confine fra ciò che è terreno e ciò che non lo è più, lo scenario è dato dall'affluire delle nazioni dagli estremi più lontani della terra, nel duplice significato del ritorno degli Ebrei dalla dispersione (diaspora) e dell'universale pellegrinaggio di tutte le nazioni verso le quali il re messia avrà avuto misericordia e che lo adoreranno (*SdS* XVII/30-31, 34; *Is.* LV/3,5) [60].

L'escatologia messianica della restaurazione nazionale dell'ebraismo si apre in sostanza a un orizzonte universalistico, che

[60] D.E. GOWANN, *Eschatology in the Old Testament,* Philadelphia 1986, pp. 55, 48 ss., 17. Cfr. anche J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos,* cit., pp. 71-72. Si veda anche, specificamente, G.L. DAVENPORT, *The 'Anointed of the Lord' in Psalms of Salomon 17,* in *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms,* edd. by J.J. COLLINS - G.W.E. NICKELSBURG, Ann Arbor, Michigan 1980, pp. 72-74, 76.

presuppone e implica una condizione fondamentale: la pace. *SdS* XVII/33-34 ce la prospetta nei termini seguenti: il re messia davidico non farà affidamento su cavalli, cavalieri e archi, non raccoglierà oro e argento per la guerra, né fonderà la sua speranza in un esercito per una battaglia: la sua speranza è in Dio. Nella sequela adottata dal salmista, è a questo punto che si ha il passaggio sulla compassione del re messia per tutte le nazioni che lo adoreranno, cioè il messianismo pacifista prosegue senza soluzioni di continuità nell'universalismo, e il modulo espositivo di *SdS* XVII/24 è ripreso con altra esplicita significazione in *SdS* XVII/35: il re messia colpirà la terra con la parola della sua bocca per sempre, dove con tutta evidenza la terra sostituisce le nazioni pagane, vale a dire cadono almeno allusivamente i distinguo, e viene introdotto il motivo dell'eternità. Che la pace escatologica contrasti con il principio della tolleranza sarà tema da indagare per l'età umanistica. Resta peraltro il fatto che lo spirito di *Salmi* LXXII rivive in qualche modo nel salmista fariseo che ha visto i Romani conquistare Gerusalemme.

La pace escatologica universale, cioè «pace su tutta la terra» [61], appare in *Testamento di Levi* XVIII/4, all'interno di un contesto che è «un inno messianico risalente probabilmente al periodo asmonaico» [62]. Se si legge unitariamente *Testamento di Levi* XVII/11 e XVIII/1-4 ci si trova davanti ad un paradigma di messianismo sacerdotale levitico tale da poter essere assunto come un precedente e un parallelo rispetto a quello regale davidico di *SdS* XVII. Abbiamo la degenerazione del sacerdozio (non esisteva il regno), la punizione divina, l'avvento del nuovo sacerdozio la cui stella sorgerà nel cielo come un re; nonché, nello stereotipo della scomparsa delle tenebre e dell'apparizione della luce, appunto, lo stabilirsi della pace su tutta la terra. Presupponendo *Testamento di Levi* VIII/11-14, vale a dire la determinazione del nuovo sacerdozio quale in quel fondamentale luogo è formulata, ne segue che la pace escatologica universale afferisce al messianismo sacer-

[61] J.H. CHARLESWORTH, *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, in *ANRW*, II, 19.1, pp. 197-199, 199: «the contrast with the War Scroll among the Dead Sea Scrolls is impressive». Occorre distinguere nettamente da una pace escatologica prefigurata solo per la nazione ebraica come, p. es., in *Testamento di Dan* V/2, 9-11.

[62] F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo*, cit., p. 265; F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, cit., pp. 197-198, 191-192; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, cit., pp. 312-314, 317.

dotale levitico allo stesso modo in cui in *SdS* XVII afferisce al messianismo regale davidico. Se si tiene conto allora da un lato dello zelotismo sacerdotale più sopra richiamato – con la specificazione dell'incitamento divino per intermediazione angelica quale attestato in *Testamento di Levi* V/3-6 – e dall'altro della pace escatologica universale, l'impressione è che un paradigma apocalittico, lungi dall'essere revocato in dubbio per le due variabili dottrinarie del messianismo levitico e davidico, tragga invece proprio dalla presenza di esse, in quanto variabili, la sua forza, che è poi quella di esprimere una reazione collettiva davanti ad una caduta di valori, in momenti e secondo accentuazioni diverse, ma univocamente quanto a meccanismo antagonistico messo in moto, per così dire, dal «disagio della civiltà» [63].

Ma prima di cogliere nella struttura compositiva di *SdS* il detonatore che fa scattare questo meccanismo, cioè il crinale fra tollerabilità, per quanto faticosa, e intollerabilità, conviene fermare l'attenzione su un altro aspetto di questa «letteratura di crisi» esemplificata dai diciotto salmi – e per gradi e successive approssimazioni dovrebbe delinearsi la validità di tale qualificazione. In *SdS* XVII/30 si dice che il re messia purificherà Gerusalemme, rendendola la città santa che era agli inizi. Il salmista accenna così ad uno dei temi più famosi dell'ebraismo, quello variamente incentrato sulla «nuova Gerusalemme» e il suo nesso, anche in questo caso fortemente archetipico [64], con il paradiso, il giardino, l'eden. Del resto *SdS* XIV/3-4, nel contesto di un dualismo devoti-peccatori tutto escatologico e quasi didascalicamente prospettato, registra gli attributi della vita eterna del devoto in termini di paradiso e di alberi della vita, e le radici dei devoti saranno così ben piantate da non poter essere strappate per tutto il tempo che dureranno i cieli (conformemente a *Salmi* I/3). Abbiamo quindi da un lato l'albero, «simbolo religioso collegato all'idea di rinnovamento periodico e infinito, di rigenerazione, di fonte di vita e di giovi-

63 A.M. DI NOLA, Prefazione a *Apocalissi apocrife,* cit., p. 11; C. GALLINI, Introduzione a E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* Torino 1977, p. XV; P. D. HANSON, Introduzione a *Visionaries and their Apocalypses,* London 1983, pp. 2-4, 8, 11-14.

64 W. A. MCCLUNG, *Dimore celesti. L'architettura del Paradiso,* Bologna 1987, p. 17; cfr. anche D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* cit., pp. 283 ss., 295 ss.

nezza, d'immortalità e di realtà assoluta»[65], e dall'altro la città restaurata nella sua primigenia purezza ed autenticità, e quindi in pratica rifondata. Gershom Scholem ha messo mirabilmente in risalto come nella combinazione di restaurazione ed utopia, fondativa della prospettiva messianica nella società religiosa ebraica, la restaurazione, nel senso di «restituzione di ciò che è andato perduto», non è tuttavia mai il puro e semplice ripristino di una condizione o di uno scenario del passato. Si tratta piuttosto di un «contenuto ideale del passato che sta alla base della visione del futuro», dove, nell'«utopia orientata in senso restaurativo, consapevolmente o inconsapevolmente, si insinuano elementi che in sé non hanno alcunché di restaurativo e che derivano invece dalla visione di una condizione del tutto nuova del mondo, da realizzarsi messianicamente»[66]. Questa limpida precisazione ha un suo evidente corrispettivo per quanto concerne il paradiso:

«i paradisi, tra i quali l'età del ferro della storia non è che una parentesi, sono un giardino senza costruzioni e una costruzione che racchiude un giardino. L'uno, palesemente indifeso, è perduto o irraggiungibile; l'altro, una fortezza, sarà accessibile soltanto con l'Apocalisse»[67].

[65] E. DE MARTINO, *La fine del mondo,* cit., p. 243.

[66] G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo,* cit., pp. 109-111; cfr. anche B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo,* Torino 1979, pp. IX-X, 6 e n. 1. Non mi sembra invece che, nonostante le apparenze, siano proficuamente richiamabili e utilizzabili le due categorie di «spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa» proposte da R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici,* Genova 1986, p. 303, data una loro rigidità generale astratta riscontrabile, p.es., dove si dice che esse «riflettono ... un dato umano di carattere generale; se vogliamo, rimandano a una struttura antropologica presupposta, senza la quale la storia non è possibile e neanche pensabile». Non solo l'apocalittica, ma neppure la profezia è decodificabile alla luce dell'impostazione eccessivamente formalistico-normativa di Koselleck. È piuttosto interessante e significativo il richiamo di G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo,* cit., p. 111 n. 2, a Ernst Bloch. Anche A. MOMIGLIANO, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo,* cit., p. 211, apre il suo discorso con il nome di Ernst Bloch e il suggerimento di una comparazione con M. WALZER, *Esodo e rivoluzione,* cit., che rimane però troppo allusivo. È impossibile, in questa sede, approfondire il senso di questi riferimenti: basti qui l'averli semplicemente segnalati.

[67] W. A. MCCLUNG, *Dimore celesti,* cit., p. 34. Un'interessante indicazione del tòpos di Gerusalemme come fortezza in TACITO, *Storie* V/11-12. Vedi anche le osservazioni di K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica,* Brescia 1977, p. 32.

E non a caso William Alexander McClung include l' «assenza della guerra» fra gli elementi costitutivi della ricerca dell'eden [68].

Questa prospettiva è valida in particolare per *Testamento di Dan* V/12, un testo su cui giustamente McClung insiste [69]. Il contesto sembra anticipare *SdS* nel senso che la «nuova Gerusalemme» e l'eden coesistono, appannaggio dei giusti, dei «santi» [70]. Ma, come si è visto più sopra (cfr. n. 61), la «pace eterna», la pace escatologica di *Testamento di Dan* V/9, 11 – dove appare, in V/9, quel santuario che è il luogo sacro della «nuova Gerusalemme» in quanto città distinta dal giardino in sé, anche se ovviamente tutt'altro che preclusiva del giardino – non è la pace escatologica universale, bensì la pace escatologica dei «santi», dei giusti, degli eletti, insomma. A fronte quanto meno di questa trama espositiva del *Testamento di Dan, SdS* ne ripropone per un verso il modulo della Gerusalemme purificata e tornata come era agli inizi e il paradiso per i devoti, ma per l'altro alla pace escatologica per questi ultimi accompagna la parola della bocca del re messia rivolta a tutta la terra, cioè la pace escatologica universale. Questa tematica dovrà essere esaminata a proposito della apocalittica che si lega o presuppone gli eventi del 70 d.C., l'*Apocalisse* [71], *IV Esdra, 2 Baruc,* passaggi degli *Oracoli sibillini,* peraltro nel contesto di un paradigma [72] complessivo che si regge anche sulle strutture portanti essenziali della profezia (Ezechiele) e degli Esseni. Gli elementi archetipici si ritrovano praticamente tutti in *I Enoc* [73], dalla «nuova Gerusalemme» cui si fa allusione in XC/28-29 [74], all'albero della vita e al santuario spettanti ai giusti e ai pii di XXV/5-6, alla

[68] W.A. McClung, *Dimore celesti,* cit., p. 34.

[69] *Ibidem,* pp. 35, 47.

[70] D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* cit., p. 133 n. 5.

[71] E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo,* Prefazione di P. Rossano, Torino 1982^4, pp. 22-25 (cfr. inoltre alla n. 39 del presente studio).

[72] Per Gerusalemme, si veda anche A.I. Galletti, *Modelli urbani nell'età comunale: Gerusalemme,* in *Modelli nella storia del pensiero politico,* I, a cura di V.I. Comparato, Firenze 1987, pp. 89-101.

[73] Per *I. Enoc,* ho presente *1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch,* a new translation and introduction by E. Isaac, in *The Old Testament Pseudepigrapha,* cit., 1, e *Libro di Enoc,* in *Apocrifi dell'Antico Testamento,* cit.

[74] W.A. McClung, *Dimore celesti,* cit., pp. 47 e 69 n. 51; si veda la nota corrispondente al passo in questione in *Apocrifi dell'Antico Testamento,* cit., p. 628.

pace escatologica sempre riservata a questi ultimi di V/10 e XLV/6, alla pace escatologica universale di XC/33-34. In questo profilo, gli spunti frammentari ma notevolmente indicativi di *SdS* verrebbero ad acquistare una loro centralità fra rivolta maccabaica e guerra giudaica.

Si diceva più sopra che fra peccatori e gentili il salmista stabiliva una sovrapposizione e un intreccio. In altri termini deve esserci a un certo punto il momento in cui la distinzione fra Asmonei e Romani, che, finché è riscontrabile, in una generale negatività giuoca comunque meno sfavorevolmente per i Romani (il loro limite, in sostanza, è quello di non essere guidati dallo «zelo»), viene meno. E questo è il momento nel quale, per riprendere ancora una volta Gershom Scholem, il messianismo ebraico diviene «una teoria della catastrofe» e la fase messianica dell'utopia partecipa di questo mondo nel tempo stesso in cui sembra rientrare escatologicamente nel nuovo eone [75]. Il messia davidico di *SdS* rientra abbastanza in questo schema: quelle che si sono chiamate la fase punitiva, la fase costruttiva in senso nazionale, la fase pacifista, in che senso sono scindibili fra storia ed escatologia, fra l'uno e l'altro eone? C'è da ritenere in nessun senso. Ma l'aspetto saliente non è forse ancora questo. In un testo dove il linguaggio spesso non occulta affatto la trasparenza allusiva della realtà fattuale, l'elemento narrativo trapela in *SdS* XVII/5-9 in relazione alla degenerazione asmonaica (in *SdS* XVII/6 abbiamo l'illecito dell'assunzione del titolo regale) e in *SdS* XVII/11-15 in relazione a Pompeo, ai gentili, all'ulteriore corruttela da essi arrecata. *SdS* XVII/16-18 segna il crescendo verso il massimo dell'intollerabiltà: è la dispersione, la fuga come passeri dal nido verso il deserto, a trovarvi rifugio. La colpa dei gentili non è solo l'inosservanza del paradigma zelotico, ma si è tradotta o ha avuto come risultato la dispersione dei devoti per tutta la terra. Che si possa pensare alla diaspora o a comunità separate come quella degli Esseni è tutto sommato secondario. È la dispersione in quanto tale, la comunità dei devoti che si è frantumata. Il salmista non può tollerarlo e la rappresentazione pur sempre aderente alla storia di una data realtà cede il posto all'azzeramento catastrofico. Sono le poche battute di *SdS* XVII/18-

[75] G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo,* cit., pp. 114-115; cfr. F. MICHELINI TOCCI, *Misticismo ebraico, psicologia e storia,* in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», XLV, 1985, p. 670.

19: dai cieli non scese più la pioggia – «secondo le più antiche tradizioni – scrisse Max Weber – la pioggia appartiene sempre a quelle cose di cui Jahvé si prende cura a titolo di ricompensa nei riguardi dei fedeli, allora essenzialmente dediti all'agricoltura. Egli non ne promette troppa (diluvio) né troppo poca» [76] – si essiccarono le sorgenti, sia quelle sotterranee perenni che quelle montane. Non c'è altro, ma che la catastrofe debba preludere necessariamente alla redenzione ormai è dichiarato. *SdS* XVII/19-20 torna ad essere descrittivo: non c'era più nessuno che praticasse la giustizia, dai governanti al popolo; il peccato era d'ogni specie; il re era un criminale e il giudice trasgrediva – si pensi al Sinedrio al tempo del processo ad Erode; il popolo peccava. Il devoto che si è posto sul terreno dell'escatologia è assuefatto alla sopportazione (*SdS* XIV/1); eppure c'è un limite non oltrepassabile, dinanzi al quale il salmista si impenna. È la dispersione della comunità dei devoti, l'anello finale di una catena ferrea che parte dal peccato, passa attraverso l'incongruità di una punizione impropria che finisce col peggiorare la situazione, e approda alla catastrofe. La soluzione utopica finale è prodotta, ma anche coesiste con la catastrofe, e il messianismo risulta essere il luogo dell'una e dell'altra. Circa la dispersione, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* avevano oscillato fra la diaspora disprezzata di *Testamento di Asher* VII/2-3 e la possibilità di una patria anche in terra straniera di *Testamento di Levi* XIII/7-8. Evidentemente la venuta dei Romani aveva introdotto una ineludibile semplificazione. Il nesso catastrofe-utopia [77] assume in *SdS* le forme di quella dispersione-riunificazione (*SdS* VIII/28, IX/2, XI/2), secondo uno schema condiviso dal canonico *I Baruc* V/5 [78] e, a ulteriore convalida di una matrice archetipica già più indietro suggerita, da *I Enoc* XC/33. La stessa pace escatologica universale postula quindi l'evento altrettanto escatologico della riunificazione degli Ebrei, del superamento della dispersione, ed è questo evidentemente un aspetto tutt'altro che trascurabile laddove si vada a compiere un inventario della casistica pacifista nell'antichità. E, esemplificativamente, la

76 M. WEBER, *Economia e società*, cit., I, p. 454.

77 G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 117, 125.

78 Per il raffronto testuale con *I Baruc*, si veda *SdS*, pp. 647-648.

riunificazione di coloro che furono dispersi sarà evocata in *2 Baruc* LXXVIII/7.

«Gli scrittori apocalittici – osserva Gershom Scholem – hanno sempre avuto una visione pessimistica della storia: non a ciò che la storia può partorire si rivolge il loro ottimismo e la loro speranza, ma a qualcosa che accade e si produce nel punto in cui la storia tramonta, e che solo allora si manifesterà infine pienamente» [79]. Tale attitudine però, laddove la storia non sia del tutto ignorata ma faccia sentire la sua presenza già nell'ordito espositivo, come appunto in *SdS,* presuppone una condizione soggettiva preliminare, di natura essenzialmente psicologica e morale: la semplificazione estrema e l'alterazione dei contenuti storici. Il salmista fariseo e devoto sembra averla pienamente realizzata. In *SdS* VIII/16-17 leggiamo che i capi politici degli Ebrei incontrarono Pompeo con letizia, invocarono la benedizione sul suo cammino, lo invitarono ad entrare in pace, spianarono la strada davanti ai suoi passi, gli aprirono le porte di Gerusalemme e la gente si allineò lungo le mura in segno di saluto. Rispetto al racconto storico di Flavio Giuseppe non solo il contrasto fra Ircano e Aristobulo proprio davanti a Pompeo, a Damasco, è venuto meno, nella denuncia di un'identica sottomissione dei figli di Salomé Alessandra nei confronti di Pompeo – se mai una predisposizione farisaica a favore di Ircano vi era stata, di essa è scomparsa ogni traccia (dato certo interessante dal punto di vista della cronologia interna di composizione di *SdS*) – ma si tace completamente della delegazione dei Farisei presente anch'essa a Damasco dinanzi al conquistatore romano. Qualora il salmista vi avesse ipoteticamente fatto parte, egli tace di se stesso, che non sarebbe di poco conto. È caduta ogni possibilità di dialogo, non già con Ircano, cosa manifesta nella stessa posizione assunta dai Farisei davanti a Pompeo quale Flavio Giuseppe ce l'ha tramandata, ma con Roma. In una stratificazione non cronologico-redazionale bensì logico-strutturale di *SdS* è questo il presupposto della catastrofe-utopia, cioè del messianismo davidico, di *SdS* XVII. Come se, espletato il tentativo di un abboccamento politico con Pompeo sulla base di una prima separazione dagli altri partiti ebraici di Gerusalemme, e rimasto senza esito questo tentativo, e quindi consumatasi una seconda separazione, quella dai Romani,

[79] G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo,* cit., pp. 117-118.

fosse emersa la consapevolezza, per così dire, dell' «essere-agito-da», con il conseguente risultato dell'estraneità, dell'alterità radicale. Si tratta di una cifra di lettura in base a categorie demartiniane [80] in prima approssimazione su cui si tornerà brevemente più avanti. La fattualità storica non offre margini di agibilità. «L'escatologia è intrinsecamente collegata con la storia» [81], ma, verrebbe da aggiungere, indotta da un senso del fallimento e della caduta della storia.

In *SdS* VIII/18-22 si dice che Pompeo entrò in pace, come un padre che entra nella casa di suo figlio. Il suo passo era sicuro, si impossessò delle torri fortificate e delle mura di Gerusalemme – antitesi spettacolare e visiva con il modello della città fortezza – perché Dio lo guidò fermamente, mentre Ircano e Aristobulo vacillavano. Uccise i capi degli Ebrei, fece scorrere il sangue degli abitanti di Gerusalemme come fosse acqua sporca, portò via i loro figli e le loro figlie, profanamente generati. Gli Ebrei si comportarono in modo conforme alla loro impudicizia, come i loro predecessori: insozzarono Gerusalemme e quanto era stato consacrato al nome di Dio. Non è tanto la tecnica della sovrapposizione o sommatoria di peccatori e gentili che occorre richiamare, già nota con il suo tendenziale aggravio di colpa per i primi, quanto piuttosto sottolineare il silenzio su talune modalità della conquista romana. Sappiamo da Flavio Giuseppe della resistenza di Aristobulo e dei suoi seguaci, in contrasto con l'inclinazione di Ircano e dei suoi a consentire l'ingresso delle forze romane (*GG* I/142-143; *AG* XIV/58-59). Non solo, ma sappiamo della componente di conflitto civile che si accompagnò all'ingresso dei Romani in Gerusalemme (*GG*/150; *AG* XIV/70). L'estraniazione del salmista si manifesta anche nel passare sotto silenzio le diverse reazioni dei suoi concittadini davanti ai Romani e le lotte intestine fra i suoi correligionari. Le stragi compiute dai conquistatori di cui si dice in *SdS* VIII/20 possono anche includere l'uccisione dei sacerdoti che avevano continuato le pratiche rituali nel Tempio «posponendo la loro salvezza al culto divino» (*GG* I/150), sì da aver destato l'ammirazione dello stesso Pompeo (*GG* I/148), ma senza che ciò trapeli, e senza che nessuna allusione ci sia a quanto Flavio Giuseppe descriverà in

[80] E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., pp. 16, 631 e *passim*.

[81] Così A. MOMIGLIANO, *Profezia e storiografia*, cit., p. 111, a proposito del Libro di Daniele.

termini di pietà verso Dio, salvaguardia della legge, presidio dell'altare (*AG* XIV/65-67). Riguardo ai figli e alle figlie di Gerusalemme che il salmista ricorda essere stati trascinati via da Pompeo, è verosimile che l'essere stati profanamente partoriti fosse per lui causa di maggior sdegno che non per l'essere portati via prigionieri. Forse perché tra di loro c'erano i figli di Aristobulo e Aristobulo medesimo, e non a caso l'allusione è contenuta anche in *SdS* XVII/7, nel salmo centrale, cioè, della catastrofe e del messianismo. Anche Plutarco, in *Vita di Pompeo* 45, avrebbe ricordato che fra coloro che sfilarono prigionieri nel trionfo celebrato alla fine del settembre del 61 a.C. c'era Aristobulo, già re di Giudea, ma, è indispensabile che qui si aggiunga, del tutto illegittimamente rispetto alle tradizioni del suo stesso paese. Per il salmista è questo ciò che conta, il resto nulla, neppure la reintegrazione di Ircano nel sommo sacerdozio, che forse neanche troppo tempo prima sarebbe stata da lui bene accetta. Con l'incontro di Damasco egli si è estraniato, si è posto fuori dalla storia o, per meglio dire, ha preso a partecipare di una storia diversa.

III.

Nella categoria dell'alterità radicale, De Martino annovera lo stesso vissuto del «crollo cosmico»:

> «il tutt'altro della volta celeste: il cielo che crolla sulla terra, gli astri che si spengono, ecc. Il tutt'altro del giorno in cui si opera: le tenebre, il sole che si oscura, ecc. Il tutt'altro dell'acqua, della pioggia: l'acqua diluviale, inondante e sommergente. Il tutt'altro del suolo saldo su cui si cammina: il 'terreno che manca sotto i piedi', il terremoto, lo sprofondarsi del suolo» [82].

Il fatto che tale fattispecie della alterità, fondamentalmente per il contesto in cui è inserita, afferisca al «livello psicologico e/o psicopatologico» (C. Gallini) dell'analisi demartiniana, non impedisce di assumerla come esemplificativa del momento catastrofico dell'apocalisse in generale. Anche a proposito dell'albero della vita, del resto, De Martino fa ricorso alla casistica per eccellenza individuale del malato, del paziente [83]. Ora è indubbio che le nozioni di «apocalisse», «apocalittico», richiamano «una situazione esisten-

[82] E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., pp. 83-84.

[83] *Ibidem*, pp. 199, 202.

ziale collettiva di fine o di prossimità alla fine»[84] – collettiva, perciò, non individuale – ma la sintomatologia per antitesi della catastrofe e della rigenerazione *sub specie aeternitatis* può sconfinare nell'immaginario di una psicologia collettiva. Anche sulla base di una notazione del genere è quindi da condividere la critica di Alfonso M. di Nola ad Ernesto De Martino per il peso eccessivo dato da questo studioso ai fattori psicopatologici nella determinazione e definizione del fatto apocalittico, che «resta leggibile soltanto culturalmente e non può essere relegato nei meandri dei linguaggi schizofrenici e paranoici».

«I vissuti apocalittici individuali e psicopatologici – scrive Alfonso M. di Nola – possono occasionalmente essere riflessi personali di più ampie situazioni di disagio del tempo che vengono vinte e superate culturalmente e collettivamente[85]. Essi non consentono una comprensione adeguata del fenomeno apocalittico collettivo e espongono al rischio di ridurre la storia a psicopatologia. Non raggiungono ciò che lo stesso De Martino chiama ethos del trascendimento, come fase liberatrice dal terrore e dal delirio di morte»[86].

[84] A.M. DI NOLA, Prefazione a *Apocalissi apocrife,* cit., p. 7.

[85] Si veda comunque la descrizione del circuito perverso, per così dire, «privato» - «pubblico» in E. DE MARTINO, *La fine del mondo,* cit., p. 50.

[86] A.M. DI NOLA, Prefazione a *Apocalissi apocrife,* cit., pp. 11-12. Un'attenzione tutta particolare merita il recentissimo saggio di A. MOMIGLIANO, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona ed apocalissi,* in «Rivista Storica Italiana», XCIX, 1987, pp. 435-456, ricco di implicazioni sia di contenuto che storico-culturali in senso lato. Di De Martino, Momigliano aveva recensito nel 1962 *La terra del rimorso* (cfr. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* Roma 1969, pp. 577-580), senza che tuttavia, una volta rilette, le sue osservazioni su quel libro «bellissimo in forma e contenuto» lascino intravvedere, salvo errori, un chiaro punto di partenza nella direzione documentata dal saggio in questione, salvo il riscontrare un'ovvia connessione con la parte al limite meno interessante di questo, vale a dire la ricognizione in generale sull'opera di De Martino in rapporto soprattutto a Croce e Omodeo. Il dato nuovo e rilevante, come del resto Momigliano stesso fa intendere (p. 453 n. 8), è costituito dai nessi fra la riflessione su Banfi e De Martino da un lato e l'esito in grande stile degli interessi per il tema della biografia e dell'autobiografia nell'antichità classica dall'altro lato, incentrato su Marcel Mauss (cfr. il già citato *Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca,* del 1985, nonché *Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire,* del 1986, e per certi versi, più specificamente per il genere delle vite dei santi, *The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa,* del 1985, scritti tutti contenuti in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* cit.). A ciò aggiungasi, d'altra parte, il crescente interesse di Momigliano per i Libri Sibillini, che varrebbe la pena di ripercorrere (mi limito a segnalare *Ebrei e Greci,* del 1976, già citato, *La portata storica dei vaticini sul settimo re nel terzo libro degli Oracoli sibillini,* del 1975, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del*

Il nodo di individuale e collettivo si configura come essenziale, e occorrerà considerarne rapidamente più avanti talune implicazioni e variabili. Peraltro «una prospettiva connessa all'ethos del trascendimento segnalato da De Martino» agevola la comprensione dell'originarsi apocalittico di «una rifondazione del tempo» [87], aiuta a cogliere il meccanismo secondo cui, per usare parole di De Martino medesimo, «il 'crollo del mondo' significa l'irruzione,

mondo antico, cit., pp. 551-559, e, di un decennio successivi, il citato *Profezia e storiografia,* del 1986, e *Sibylline Oracles,* apparso nel 1987, quest'ultimo in *Ottavo contributo,* cit., pp. 349-354), e inoltre la straordinaria autonomia tematica (e problematica) conferita alla apocalittica (a confronto, p.es., del saggio su *Ebrei e Greci*) nel citato *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo.* L'intervento su Banfi e De Martino partecipa perciò qualitativamente di una ricerca che nell'ultimo biennio circa dell'attività di Momigliano sembrerebbe aver assunto i suoi contorni più definiti. Momigliano coglie il denominatore comune fra Banfi e De Martino nella nozione di «persona», in relazione all'interesse per la biografia, e in De Martino, nel De Martino de *La fine del mondo* che qui sta particolarmente a cuore, sottolinea «la crisi della presenza» come «crisi della persona nel suo essere nel mondo entro un definito orizzonte culturale». «Ora questi due elementi messi insieme – scrive Momigliano – la importanza della biografia greco-romana nella costituzione della nozione di persona; e la crisi della nozione classica di persona nella visione apocalittica della storia riportavano naturalmente a riconsiderare il tenace studio di De Martino sulla crisi della presenza – cioè, ripeto ancora una volta, della persona – nel mondo antico e moderno e sulle sue connessioni con la formulazione di visioni apocalittiche della storia». Nel percorso dalla recensione interessata ma estrinseca a *La terra del rimorso* all'impatto tutto intrinseco e recentissimo con *La fine del mondo* è ravvisabile una eccezionale esemplificazione del rapporto intellettuale che uno studioso di storia può intrattenere con la lezione demartiniana, peraltro rimarcando di fatto in essa il salto di qualità che l'opera postuma sulle apocalissi culturali presenta nei confronti della precedente produzione meridionalistica. Ciò che non appare del tutto chiaro, in relazione a quanto si dice nel testo e ai rilievi di Alfonso M. di Nola su De Martino, è se il nesso «persona» – «apocalisse», specie in ragione di un punto di partenza legato alla biografia, non vada nella direzione della misura individuale piuttosto che di quella collettiva, e se quindi di De Martino non risulti implicitamente privilegiato l'aspetto della psicopatologia nei confronti della categoria dell'ethos del trascendimento. Peraltro Momigliano, nel sottolineare come tipica di De Martino la «tensione tra il 'già' e il 'non ancora'», mostra di condividere quanto di più fecondo l'apparato categoriale ed analitico demartiniano offre. A tale proposito si potrebbe osservare che alla proposta di Momigliano circa una combinazione fra Banfi e De Martino relativa alla nozione di «persona», se ne potrebbe accompagnare un'altra complementare fra De Martino e Ernst Bloch, relativamente alla dimensione del «non essere ancora», caratteristica, come è noto, di Bloch, e plausibile variazione del demartiniano «stare nella storia come se non ci si stesse».

87 A.M. di Nola, Prefazione a *Apocalissi apocrife,* cit., p. 17.

l'avvento di un 'Nuovo Tempo'» [88]. Si vedano esemplificativamente le seguenti proposizioni demartiniane, volutamente tratte da sezioni diverse di appunti allo scopo di sottolineare la diversità oggettiva ma anche la contiguità fra i diversi piani della riflessione di De Martino.

«Il mondo è possibile nel trascendimento della vita secondo valori comunitari, intersoggettivi: e l'essere-nel-mondo costituisce e si mantiene per un dovervi essere valorizzante che sempre di nuovo si fa valere contro la tentazione del nulla» [89].

«L'ethos del trascendimento è vissuto umano per eccellenza in quanto energia oltrepassante le situazioni, cioè in quanto fare valorizzante e, al tempo stesso, valorizzazione operativa. Perché vi sia un mondo, e una situazione del singolo in esso, occorre emergere da esso, farsi margine od orizzonte di qualificazione e di comportamento rispetto ad esso, non coincidere immediatamente con la situazione ma distaccarsene sempre di nuovo e sempre di nuovo misurare secondo certi parametri (i valori) la distanza di volta in volta instaurata» [90].

«Il vissuto di fine del mondo come vissuto della perdita della intersoggettività dei valori che rendono un mondo possibile come mondo umano» [91].

«La fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente. Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamene nel mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori» [92].

«La fine di 'un' mondo è... nell'ordine della storia culturale umana: è la fine 'del' mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale... Proprio perché l'essere è sempre l'esserci del trascendimento valorizzante, il rischio di non-esserci vissuto nella sua immediatezza si polarizza nel chiudersi delle situazioni, nel loro non andare oltre se stesse, e, al tempo stesso, nel loro andare oltre in modo irrelato, come cieche forze in cerca di significato, come semanticità errante carica di tutto e di nulla... Così, nell'irrigidirsi del

[88] E. De Martino, *La fine del mondo,* cit., p. 34.

[89] *Ibidem,* p. 58.

[90] *Ibidem,* p. 674.

[91] *Ibidem,* p. 50.

[92] *Ibidem,* p. 219.

limite e nella tensione cifrata che lo travaglia, la presenza che si perde vive il suo non poter oltrepassare il limite nel valore, vive il suo 'morire'» [93].

Alterità radicale, dunque, ethos del trascendimento e suo crollo, destorificazione, cioè la condizione «dello stare nella storia come se non ci si stesse» [94]: questo il fondamentale trinomio categoriale desumibile da De Martino, idoneo non solo a decodificare il fatto apocalittico quale letterariamente testimoniato, ma anche a farne comprendere il perché e il come. La reattività apocalittico-messianica dei devoti nei confronti dei gentili e soprattutto dei peccatori è tutta decifrabile sulla base della chiave di lettura fornita da De Martino. La negazione della regalità asmonaica asserita dalla delegazione di Farisei davanti a Pompeo appare la manifestazione esteriore del crollo dell'ethos del trascendimento; l'offesa perpetrata al Tempio e, ancor più, la dispersione, ma anche il «vissuto» tanto sotto la dinastia asmonaica quanto sotto i Romani (e per esteso, prima, sotto la monarchia seleucide), rappresentano lo «stare nella storia come se non ci si stesse». Apocalisse, messianismo e proiezione escatologica costituiscono la reazione fondata sulla doppia tecnica, quella esorcistica e quella della destorificazione. Vale ancora la pena di seguire De Martino: «la cultura umana in generale è l'esorcismo solenne» contro il rischio antropologico permanente «quale che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata» [95];

«la tecnica della destorificazione mediante iterazione dei modelli metastorici occulta la storicità della situazione presente non solo nel senso che la decisione attuale viene riassorbita nel già deciso *in illo tempore*, e 'garantita' per tale decisione, ma anche nel senso della abolizione del passato e della riplasmazione del momento attuale come inizio assoluto» [96].

Nella esemplificazione qui addotta della conquista romana di Gerusalemme si potrebbe attribuire al salmista l'uso di entrambe le tecniche. Solo per questa via l'evento storico poteva essere occultato – unitamente alla situazione che lo aveva determinato e a

[93] *Ibidem*, p. 630-631.

[94] *Ibidem*, p. 222. Vedi, esemplificativamente, le considerazioni di P. Clemente, in *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, pref. di A.M. Cirese, Roma-Bari 1985, pp. 43-44. Non ho potuto valermi dell'importante lavoro di P. CHERCHI - M. CHERCHI, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli 1987, apparso quando il presente saggio era stato ultimato.

[95] E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., p. 219.

[96] *Ibidem*, pp. 248, 298.

quella che da esso sarebbe stata inaugurata – e quindi riassorbito all'interno di una decisione primordiale e preesistente tale da rimarcare l'irreversibilità del «corso escatologico della storia umana». Il campo analitico attribuibile al salmista è perciò quello suggerito dalla «prospettiva storico-culturale del tema della fine del mondo e dell'escaton come salvezza» [97].

Lo stesso trapasso (messianico) dall'uno all'altro eone, non disgiunto dalla percezione che l'avvento del nuovo eone sia imminente o addirittura già iniziato, è momento previsto nella morfologia, per così dire, dell'apocalisse culturale fissata da De Martino: «nell'orizzonte mitico escatologico la fine del mondo muta di segno, il suo rischio si muove verso la reintegrazione. Dal vissuto attuale si passa all'imminenza o alla indeterminata prospettiva della fine, dando così orizzonte ai comportamenti dell'attesa: ovvero si passa al vissuto della fine già avvenuta e del nuovo mondo già iniziato, dando orizzonte ai comportamenti del rigenerato e alla testimonianza della rigenerazione resa con questi comportamenti» [98]: la redazione materiale di una scrittura apocalittica rientra, in sostanza, e ancor più in forza della sua portata paradigmatica, nel novero dei «comportamenti dell'attesa».

Peraltro la contraddizione fra psicopatologia e cultura, cioè fra individuale e collettivo, più sopra accennata, è consapevolmente resa da De Martino stesso nei termini seguenti:

«il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, incomunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di 'mutare segno' mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo. L'apocalisse culturalmente significativa si definisce invece non per l'isolarsi dell'*Erlebnis* del finire, ma perché il finire, mutando segno, è un cominciare storicamente significativo, integrato con la società e la storia, mediatore di valori comunicabili» [99].

Superfluo richiamare l'attenzione sullo spunto del mutare di segno, che contraddistingue nel passo precedentemente citato, di fatto, la prospettiva escatologica dell'avvento del nuovo eone.

[97] *Ibidem*, pp. 14-15.

[98] *Ibidem*, p. 633.

[99] *Ibidem*, p. 635.

Il porre l'accento in questo contesto sul cristianesimo [100] sembra stridere, salvo errori, con la sezione de *La fine del mondo* specificamente incentrata sull' «apocalisse cristiana». La letteratura sulla quale De Martino si fonda a tale proposito è caratterizzata qualitativamente dalla presenza di teologi protestanti.

Le diverse valutazioni che De Martino formula nei confronti di Oscar Cullmann e Rudolf Bultmann – p. es. una tendenziale preferenza accordata alla celeberrima «demitizzazione» operata da quest'ultimo, accompagnata da un parziale, in quanto corredato da tutta una serie di rilievi critici, tentativo di assorbimento del pensiero bultmanniano all'interno della propria ottica e principalmente, forse, del proprio linguaggio [101] – che pure andrebbero attentamente vagliate, risultano meno significative, in questa sede, del dato complessivo che l'approccio demartiniano avviene in buona misura sulla base di un confronto critico con posizioni, per quanto diffe-renziate e diversamente tematizzate, tutte interne alla teologia protestante di questo secolo [102].

Alcune indicazioni, p. es., sia pure meramente bibliografiche, negli appunti di De Martino, tipo Jaspers-Bultmann [103] o Löwith [104] e altre

100 *Ibidem:* «nel Cristianesimo questo 'mutamento di segno' si rispecchia nella tensione fra annunzio millenaristico e amore, fra Regno di Dio e Chiesa, fra esperienza del mondo che entra nel 'finire' e un 'finire' che comanda di 'iniziare' ...»

101 P. es., *ibidem,* p. 331.

102 *Ibidem,* pp. 296-297, 304-333. Dagli appunti di De Martino si evincono anche la conoscenza e l'interesse per Karl Barth e Albert Schweitzer. L'assenza della apocalittica tardo-giudaica e l'accostamento di quella cristiana attraverso la mediazione della teologia protestante costituiscono le cause del carattere tutto sommato, a mio avviso, abbastanza deludente della trattazione demartiniana dell'apocalisse cristiana: non mi sembra condividibile, quindi, l'apprezzamento di A. MOMIGLIANO, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea,* cit., p. 450. Altro fatto è il complesso categoriale e il formulario analitico demartiniano, senza il quale le apocalissi culturali non sarebbero decifrabili.

103 E. DE MARTINO, *La fine del mondo,* cit., p. 278; cfr. K. JASPERS - R. BULTMANN, *Myth and Christianity. An Inquiry into the possibility of religion without myth,* New York 1969[7]. Interessanti osservazioni in K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica,* cit., pp. 76, 82 ss., a proposito di Cullman e Bultmann.

104 E. DE MARTINO, *La fine del mondo,* cit., p. 259; cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia,* Milano 1963, pp. 245-255, dove è utilizzato e discusso lo stesso libro di Cullmann ampiamente analizzato da De Martino, il celeberrimo *Christus und seine Zeit* del 1946.

ancora che si potrebbero richiamare, contribuiscono a denotare un percorso di letture seguito o programmato al fine di mettere a punto la fenomenologia dell'apocalisse cristiana. Per converso spicca l'assenza dell'orizzonte dell'ebraismo, della grande apocalittica tardo-giudaica. Dovuta forse al condizionamento esercitato dalla predominante presenza (al di là delle riserve critiche) della letteratura teologica protestante? È difficile dire, anche se verso tale ipotesi lascerebbe propendere un esame comparato, da condursi per vie interne a proposito dell'uno come dell'altro autore, con Ernst Bloch, a partire magari dall'analisi dei teologi protestanti che si ritrova in *Ateismo nel cristianesimo* [105]. L'impressione è che il dilemma fra individuale e collettivo, affiorato in relazione al livello psicopatologico dell'impostazione demartiniana, si riproponga in qualche modo nella disamina di una apocalisse cristiana filtrata attraverso un confronto con la teologia protestante e privata dello studio e della comprensione della apocalittica del tardo giudaismo.

Al di là dei tanti percorsi nella cultura contemporanea individuabili seguendo le lontanissime e incancellabili tracce segnate dalle apocalissi culturali, il distinguo fra concetto ebraico collettivo e concetto cristiano individuale di redenzione – un distinguo tanto definitorio e di classificazione, quanto operativamente storiografico [106] – appare metodologicamente ineludibile anche al fine di

[105] E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo,* cit., pp. 76-92. Discorso del tutto diverso, naturalmente, a proposito di Jürgen Moltmann, tanto in riferimento a Ernst Bloch, quanto in relazione a più ampie tematizzazioni apocalittiche: cfr. P.D. Hanson, Introduzione a *Visionaries and their Apocalypses,* cit., p. 8.

[106] G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo,* cit., pp. 107-108; G. Scholem, *Poscritto: Da una lettera a un teologo protestante,* in *Concetti fondamentali dell'ebraismo,* cit., pp. 148-150; F. Parente, *Il pensiero cristiano delle origini,* in *Storia delle idee politiche economiche e sociali,* cit., pp. 416-418, p. 417: «in realtà, il I sec. d.C. rappresenta, nella storia religiosa del tardo mondo antico, il vero momento di svolta da quella che si suol chiamare 'religione della città' a quella che si suol chiamare 'religione personale'», e subito prima: «anche per Paolo si salveranno (o potranno salvarsi) soltanto i 'chiamati', ma il discrimine tra 'bene' e 'male' non passa più all'interno del popolo, bensì all'interno dell'individuo, e questa concezione esula ormai dagli schemi concettuali del mondo ebraico». L'accostamento fra ebraismo e cristianesimo relativamente all'apocalittica sembra perseguibile solo in termini di storia della storiografia (e dei generi letterari) e in negativo, cioè per contrapposizione alla cultura greco-romana: allo stato attuale delle conoscenze, «l'apocalittica del mondo classico rimane una novità ebraico-cristiana»: A. Momigliano, *Profezia e storiografia,* cit., pp. 113-114; ma non era certo questo il campo di interesse di Ernesto De Martino. In tema di individualismo, di esperienza

cogliere la stessa tensione fra «Regno di Dio e Chiesa» di cui dice De Martino [107]: oltre che, beninteso, per una rivisitazione dell'esperienza apocalittica nell'antichità che possa valersi compiutamente delle molteplici potenzialità insite nella riflessione teorica demartiniana.

religiosa del singolo, e con implicazioni importanti circa il rapporto fra ebraismo e cristianesimo, una chiara distinzione si pone fra apocalisse e martirio: è nell'etica del martirio che emerge «il valore dell'individuo singolo di fronte a Dio»; cfr. A. MOMIGLIANO, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, cit., pp. 95, 121-124, a proposito di *II Maccabei* e *IV Maccabei*; dello stesso autore, *The Second Book of Maccabees*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, II, Roma 1980, pp. 574-577.

[107] Cfr. *supra* n. 100.

finito di stampare nel dicembre 1988
dalla litosei
via bellini, 22/4, rastignano, bologna

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa. Convegno di studi storici in occasione del secondo centenario della morte di Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*

8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*

10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*

26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*

2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*

3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*

4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*

5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*

6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*

7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*

8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*

9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*

10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze – Pierangelo Schiera*
2. L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *Karl Christ – Arnaldo Momigliano*